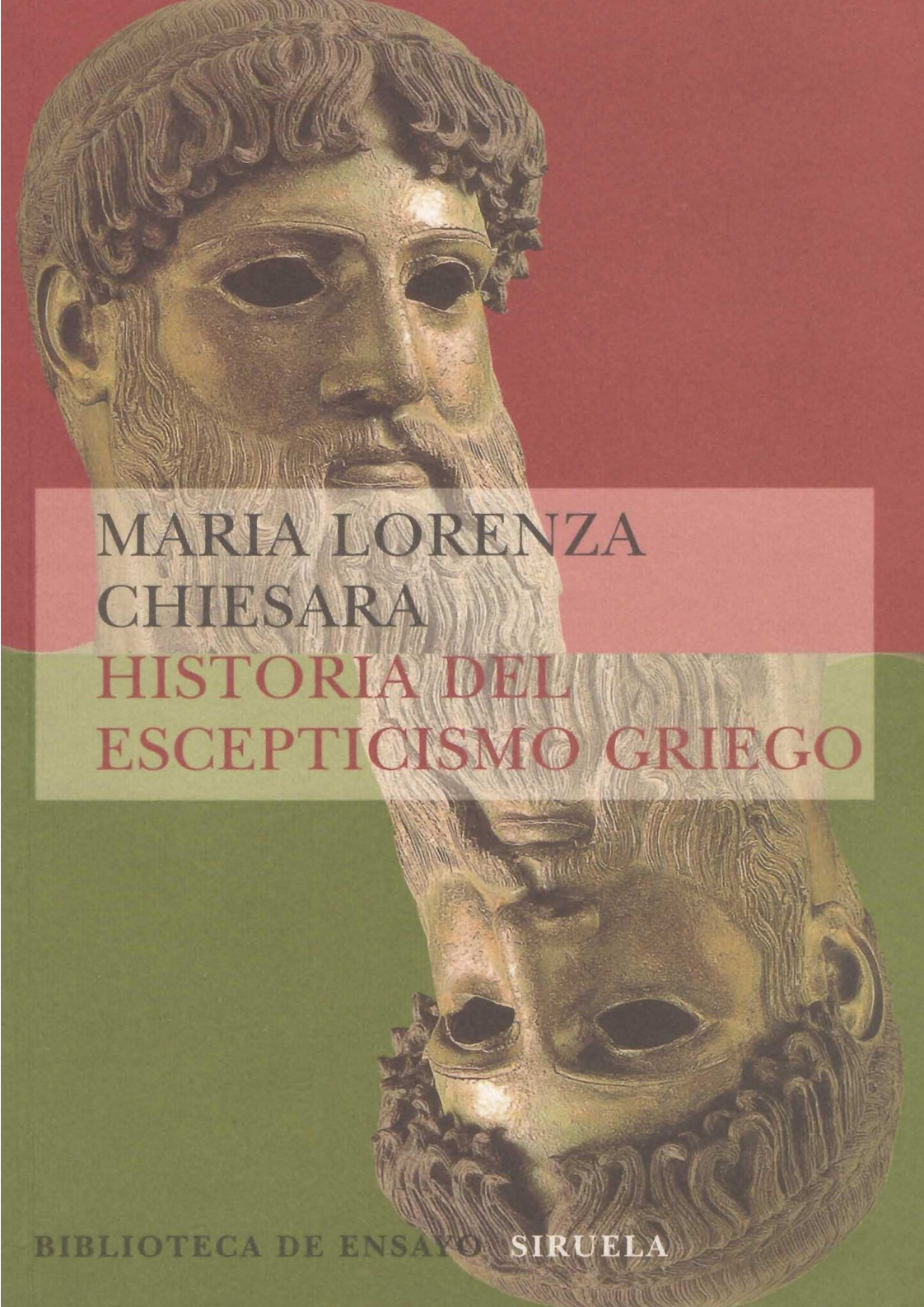

MARIA LORENZA CHIESARA

HISTORIA DEL ESCEPTICISMO GRIEGO

BIBLIOTECA DE ENSAYO SIRUELA

Maria Lorenza Chiesara

Historia del escepticismo griego

Traducción del italiano y del griego de
Pedro Bádenas de la Peña

Biblioteca de Ensayo 54 (Serie Mayor) Ediciones Siruela

Título original: *Storia dello scetticismo greco*
En sobrecubierta: Detalle de una estatua de bronce de Poseidón (460 a. C.),
Museo Arqueológico de Atenas
Colección dirigida por Ignacio Gómez de Liaño
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© Giulio Einaudi Editore, S. p. A., Turín 2004
© De la traducción, Pedro Bádenas de la Peña
© Ediciones Siruela, S. A., 2007
c/ Almagro 25, ppal. dcha.
28010 Madrid Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

Introducción 11

Historia del escepticismo griego

I. Los pirronianos 19
1. Pirrón de Élide 20
1.1. Vida y formación filosófica 20
1.2. Metafísica y gnoseología 21
1.3. Ética 26
1.4. ¿Contradicción entre metafísica, gnoseología y ética pirronianas? 30
2. Timón de Fliunte 32
2.1. Vida y formación filosófica 32
2.2. Timón, erudito y literato 34
2.3. Timón, historiador de la filosofía 35
2.4. Timón, filósofo 38
2.5. Timón, «profeta» de Pirrón 42

II. Los académicos 43
1. Arcesilao de Pítana 44
1.1. Vida y formación filosófica 44
1.2. La refutación socrática y la fuerza de los argumentos contrarios 46
1.3. «El sabio no tiene opiniones»: la crítica de la gnoseología estoica y la suspensión del juicio 48
1.4. La crítica de la ética estoica y la acción razonable 54
1.5. La crítica a la concepción zenoniana del destino 57
2. Carnéades de Cirene 58
2.1. Vida y formación filosófica 58

2.2. El método dialéctico 60
2.3. La crítica a la gnoseología y a la dialéctica estoicas 61
2.4. El problema de la acción: ¿puede el sabio tener opiniones o debe siempre suspender el juicio? 64
2.5. La distinción entre asentimiento y aprobación 65
2.6. Las representaciones verosímiles y persuasivas 66
2.7. Responsabilidad, autonomía moral y destino 71
2.8. Crítica de la teología y de la teoría estoicas de la providencia 77
2.9. La crítica a la ética estoica 79
3. Filón de Larisa 83
3.1. Vida y formación filosófica 83
3.2. De Clitómaco a Metrodoro 84
3.3. De Metrodoro a los libros romanos 85
3.4. La unidad de la Academia 88
3.5. La ética de Filón 89
3.6. ¿Filón, padre del platonismo intermedio? 91

III. Los neopirronianos 93
1. Enesidemo 94
1.1. Vida y formación filosófica 94
1.2. Enesidemo entre Pirrón y el empirismo médico 98
1.3. La crítica al sentido común a través de los tropos en las *Hipotiposis* pirronianas 101
1.4. Las críticas a la filosofía dogmática en los *Discursos pirronianos* 107
1.5. El fenómeno (lo que se muestra a los sentidos) como guía para la vida 123
1.6. Vivir «según el fenómeno» es vivir felices 126
2. Entre Enesidemo y Sexto Empírico 129
3. Sexto Empírico 133
3.1. Vida y formación filosófica 133
3.2. El manifiesto del escepticismo pirroniano (*Esbozos pirronianos* I) 135
3.3. Las críticas a la epistemología, a la lógica y a la dialéctica de los dogmáticos (*Esbozos pirronianos* II) 143

3.4. La crítica a la física y a la ética de los dogmáticos (*Esbozos pirronianos* III) 152
3.5. El ataque a las artes liberales (*Contra los profesores* I-VI) 157

Notas 167
Referencias bibliográficas 207
Índice onomástico 233

Introducción

Desde el punto vista etimológico el término escepticismo (cuya raíz griega σκέψις, significa «investigación», «indagación») remite a la inclinación a interrogarnos sobre la realidad y veracidad de nuestras percepciones y sobre el fundamento de los juicios, incluso de valor, que emitimos ante las diversas y contradictorias maneras en que las cosas se muestran. En este sentido, como ya pretendía Hegel en *Relación del escepticismo con la filosofía* y en *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* el escepticismo parece coincidir con el comienzo de la propia actividad filosófica. No toda la filosofía, sin embargo, llega a las mismas conclusiones a las que conduce la tradición que, a partir probablemente del siglo I a. C., se ha autodefinido como escéptica. A su vez, esta última asumió con el paso del tiempo diversas modalidades y gradaciones: no es lo mismo, por ejemplo, poner en duda la existencia del mundo exterior o de un bien paradigmático, considerado como tal por todos, e interrogarse sobre su cognoscibilidad, que concluir luego que todo eso no es cognoscible por sí mismo, o intentar definir los límites y condiciones sobre la veracidad de una representación o de un juicio.

La exigencia de escribir una nueva historia del escepticismo antiguo después del importante *Escepticismo griego* de Dal Pra procede del hecho de que en los últimos veinticinco años los numerosos estudios de que ha sido objeto esta corriente de pensamiento han contribuido posteriormente a iluminar la gran riqueza y variedad de las posiciones y, en consecuencia, a mejorar su comprensión. A la luz de tales estudios, este libro pretende pues recorrer las diversas fases de evolución de dos corrientes, la pirroniana y la académica, que representan al escepticismo antiguo, y poner en evidencia, por una parte, la especificidad respecto de formas de escepticismo más recientes y, por otra, mostrar las afinidades con parte del pensamiento moderno y contemporáneo que sin embargo no se define como escéptico en sentido estricto. Además, se intentará aquí evaluar las modalidades adoptadas por el escepticismo antiguo para escapar de las tradi-

cionales acusaciones, anticipadas ya por Aristóteles, de ser autocontradictorio, imposible de aplicar, amoral y nada deseable desde el punto de vista eudemonístico.

El escepticismo pirroniano toma su nombre de Pirrón, pensador que vivió entre el siglo IV y el III a. C. Pirrón representa inicialmente una posición «escéptica» sólo en parte, porque la tradición democrítea a la que él pertenecía ponía en duda la veracidad de las percepciones sensoriales y de las opiniones que gracias a ellas se forman, pero no la posibilidad de prescindir de ellas a través de la reflexión racional. Pirrón, en efecto, a partir de la multiplicidad y diversidad de los modos en que las cosas se manifiestan a nuestros sentidos infería que son indiferenciadas, sin estabilidad e indiscriminadas, que por tanto las sensaciones y opiniones que a partir de estas se forman no son ni verdaderas ni falsas, y que por tanto de las cosas no puede decirse nada determinado. Este punto de partida «dogmático» se reflejaba también en el plano de la ética, punto de llegada de todo el pensamiento antiguo, sobre todo postaristotélico: la felicidad para Pirrón perseguía ser conscientes de tales indiferenciaciones y consistía pues en vivir en un estado de absoluta impasibilidad respecto del mundo exterior.

Muy pronto sin embargo esta postura, extraña a la tradición griega y quizá en parte influida por los contactos que Pirrón tuvo con sabios persas y brahmanes indios, chocó con la objeción de que era imposible llevarla a la práctica; en este sentido son típicas las anécdotas que cuentan cómo Pirrón habría caído en precipicios de no haber sido por los amigos que lo pusieron a salvo. Por el contrario, en cuanto a la acusación de autocontradicción, ya el portavoz de Pirrón, Timón, se preocupaba de aclarar que como quiera que el pirroniano no afirma nada determinado, tampoco deja de afirmar nada determinado, con lo que se indica así a sus sucesores uno de los caminos posibles para escapar de aquella acusación.

El escepticismo académico en cambio deriva su nombre de los representantes de la Academia platónica que entre el siglo III y el II a. C. retomaron la reflexión que Platón había llevado a los límites del conocimiento, no sólo sensible, sino también racional. En el ámbito de la polémica que llevaron contra la pretensión estoica de que pueda haber un conocimiento infalible de la realidad, los académicos se empeñaron efectivamente en negar que una representación verdadera sea inmediatamente distinguible de una falsa, y no concedieron a la reflexión racional la capacidad de ir más allá del plano de la justificación de las selecciones

realizadas instintivamente (Arcesilao), mediante la persuasión subjetiva (Carnéades) o la verificación provisional (Metrodoro y Filón de Larisa). En la última fase de su pensamiento, Filón parece haber elaborado una nueva concepción del conocimiento que no implicaba la infalibilidad, y en este sentido haber afirmado que las cosas son cognoscibles. Esta solución no halló mucha resonancia en el tiempo, y, no obstante afirmar que nada puede conocerse, los académicos aparecieron ante los contemporáneos y la posteridad como aquellos que, compartiendo con los estoicos una concepción del conocimiento como infalible, afirmaban sin embargo positivamente la imposibilidad, con lo que incurrían así en contradicción.

A esta acusación se unió Enesidemo (siglo I a. C.), a quien se debe el auge del retorno del pensamiento de Pirrón que, aun no habiendo sido olvidado del todo, poca fortuna había tenido en los dos siglos anteriores. Según la reconstrucción de su pensamiento que aquí se hace (hasta hoy no existe una recopilación de fragmentos y testimonios), Enesidemo abandonó la confianza de Pirrón en cuanto a la posibilidad de ir más allá de las sensaciones e impulsos de la única constatación evidente para los sentidos de cada uno: las cosas aparecen de modo diferente según quien las perciba y según las condiciones en que se produzca la percepción. La conclusión, por tanto, es que no es posible decir nada respecto a cómo ellas son, con independencia del sujeto que las perciba o de las condiciones en que se produzca la percepción. Sin embargo, probablemente bajo la influencia de la fisiología de la percepción reduccionista de los médicos alejandrinos denominados empíricos, Enesidemo reconoció también que las cosas aparecen del mismo modo a quienes se encuentran en las mismas condiciones, internas y externas; por eso cree que para vivir es posible confiarse en lo que llamó fenómenos, siguiendo las afecciones naturales (o sea, el hambre, la sed, pero también el placer y el desagrado y, por ende, la amistad, el amor por los semejantes, el deseo de comunicarse y de vivir en armonía) que aquellos provocan en nosotros. De esta manera se conjuró el peligro de caer no sólo en un solipsismo radical, sino también en la inactividad. Parece, desde luego, que Enesidemo del mismo modo había explicado que era imposible ejercitar las consideradas artes prácticas, como la medicina, y vivir en armonía con los propios semejantes, basándose simplemente en la observación común a cuantos se encuentran en las mismas condiciones (la comunidad de médicos o la ciudad) de los casos en que determinada enfermedad o determinado problema político se resuelven

gracias a administrar una medicina determinada o la introducción de una determinada ley. Así, aun denunciando la parcialidad, la ausencia de fundamento y la inutilidad de todas las tentativas de los filósofos anteriores por comprender y definir la realidad a través de conceptos como verdad, causa, bien, útil, Enesidemo indicó un camino para vivir en aquella. Pero no sólo eso; abandonada también la impasibilidad absoluta de Pirrón, Enesidemo definió como feliz una vida al resguardo de las turbaciones que derivan del ansia de conocer «la verdad en las cosas» por una parte, y de obtener lo que se juzga como bueno y de escapar de lo que se juzga como malo por otra, y sólo moderadamente turbada por las afecciones naturales provocadas por los fenómenos.

Para evitar la acusación de autocontradicción, Enesidemo parangonó las propias argumentaciones con un fármaco que, una vez alcanzado el resultado de curar a la gente del ansia por conocer la verdad o por obtener lo que consideran bueno, es expulsado del cuerpo junto con la enfermedad que se intentaba curar. Hasta que este resultado no haya sido alcanzado, el fármaco debe ejercer su propia acción terapéutica; a Enesidemo por tanto se le podía objetar, en la línea de Aristóteles, que para ser eficaces las argumentaciones pirronianas deben de todas formas tener algo de verdad, y que por tanto no son diferentes de las que él considera dogmáticas.

A semejantes objeciones responde Sexto Empírico (siglo II d. C.), abandonando no sólo el fenomenismo empírico de Enesidemo, sino también vaciando de valor objetivo y verificable todas las afirmaciones pirronianas, tanto aquellas que eran fruto de la confutación de conceptos y teorías de la filosofía dogmática, como las descripciones más positivas del modo de pensar y de vivir descrito como alternativa. Al confinarlas en el plano de las impresiones exclusivamente subjetivas e individuales, sea de los sentidos, sea del intelecto, Sexto explicó que en cada una de ellas está implícita la premisa «me parece que P», privada sin embargo de todo valor epistemológico (del tipo «me parece verdad que P»), e incluso de valor aseverativo («es verdad, pero me parece que P»). El neopirroniano se expresa así por medio de actos lingüísticos similares a aquellos que Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* comparará con la risa o el llanto de los niños, y a los que los interlocutores se les deja libres de implicarse según su propia subjetividad.

Es evidente que los escépticos antiguos estuvieron siempre muy atentos para evitar autocontradecirse y para explicar cómo sería posible vivir en el

mundo y ser felices aun suspendiendo el juicio sobre cada cosa o cuestión. Para no contradecirse, no sólo no se pronunciaron nunca de manera directa ni sobre las cosas ni sobre su cognoscibilidad, sino que tampoco concibieron la existencia de una realidad intelectual de tipo kantiano. Por otra parte, el fondo eudemonístico, y por tanto pragmático, en que se movían les impidió tomar en seria consideración la hipótesis de la no existencia del mundo exterior, a no ser como problema puramente teórico, y por tanto irrelevante, pero de todos modos evitando pronunciarse sobre él.

Por este motivo no pueden volverse contra el escepticismo antiguo las objeciones que tienen como objetivo formas de escepticismo más modernas, como la duda cartesiana o el dualismo kantiano; por ejemplo, la mano alzada de Moore, dando por hecho que pueda considerársela una objeción, o el rechazo del desafío escéptico que muchos, siguiendo al Wittgenstein del *Tractatus*, consideran ininteligible o carente de sentido porque se refiere a realidades diferentes de las que son empíricamente verificables. El propio Hume acusa quizá una influencia cartesiana cuando concluye que la vida descrita por el pirroniano, aunque hubiese sido posible vivirla, habría sido perturbada por la angustia. Más pertinente parece sin embargo el argumento de Ayer, según el cual el conocimiento no es un problema sino un hecho; no obstante, Sexto le habría respondido que de todos modos hay que ponerse de acuerdo sobre qué significa conocer.

La única confutación posible del escepticismo antiguo parece pues ser la autoanulación prevista por él mismo. La salida de la filosofía a la que conduce el neopirronismo, así como la falibilidad de los académicos, no sólo son inatacables desde el punto de vista de la coherencia, sino que anticipan muchos de los logros a los que ha llegado el pensamiento contemporáneo. Y lo mismo puede afirmarse del modo de vida propuesto por aquellos.

Agradezco mucho los valiosos estímulos, sugerencias, observaciones y críticas de Carlo Bertola, Mauro Bonazzi, Franca D'Agostini, Fernanda Decleva Caizzi, Emidio Spinelli y Angelica Taglia. Estoy especialmente agradecida a Roberto Polito por haberme dejado leer, antes de publicarse, su tesis doctoral y a la que tanto debe el capítulo sobre Enesidemo.

Historia del escepticismo griego

Las citas de los presocráticos, de Pirrón, de Aristóteles y de Timón, salvo indicación en contrario, proceden, por este orden, de las ediciones de:

G. Giannantoni (ed.), *I Presocratici*, Laterza, Roma-Bari 1981.

F. Decleva (ed.), *Pirrone. Testimonianze*, Bibliopolis, Nápoles 1981.

G. Reale (ed.), *Aristotele. Metafisica*, Rusconi, Milán 1993.

M. Di Marco (ed.), *Timone di Fliunte. Sili*, Ateneo, Roma 1989.

Las citas de otros autores antiguos están traducidas directamente de los textos en lengua original según las ediciones indicadas en la sección inicial de las referencias bibliográficas.

Capítulo I
Los pirronianos

El término «escéptico», como es sabido, deriva del griego σκέψις, que significa «reflexión», «indagación», «investigación» en sentido amplio, y con este significado aparece ya en Platón y Aristóteles. Sin embargo, en sentido técnico, es decir, referido a una postura filosófica determinada, el adjetivo «escéptico» (σκεπτικός) aparece empleado por primera vez en el siglo II d. C. por el rétor Favorino. Por lo que refiere el erudito, casi contemporáneo, Aulo Gelio (*Noct. att.* XI, 5), Favorino denominaba así a los pirronianos que se reclamaban de la figura y enseñanzas de Pirrón de Élide (siglo IV a. C.)[1]. Entre ellos se contaban no sólo sus primeros discípulos, sino también cuantos, desde el siglo I a. C., desarrollaron su pensamiento, y hoy son llamados neopirronianos.

Sin embargo, según Aulo Gelio, el término se utilizaba, puede que incluso por el mismo Favorino, para indicar también una tradición diferente, la académica, que derivaba sobre todo de los desarrollos del pensamiento de Sócrates y Platón impulsados por los sucesores de este último al frente de la Academia, Arcesilao (siglos IV-III a. C.) y Carnéades (siglos III-II d. C.).

En realidad, de las relaciones entre la reflexión pirroniana y la académica se había comenzado a discutir ya en época de Arcesilao, y todavía hoy sigue discutiéndose. Pero pirronianos y neopirronianos siempre estuvieron muy atentos para guardar las distancias con los académicos, reivindicando para sí la denominación de escépticos. Y efectivamente, pese a las contaminaciones que poco a poco fueron produciéndose, ambas posturas parece que tuvieron génesis independientes y desarrollos diferentes, que es útil mantener diferenciados si se quiere comprender con fundamentación histórica el significado filosófico de lo que hoy llamamos escepticismo griego, en sus dos almas, una, vinculada al pensamiento de Pirrón, otra, al de Sócrates y Platón.

1. *Pirrón de Élide*

1.1. Vida y formación filosófica

Pirrón (*ca.* 360-270 a. C.) no escribió nada. De su vida y de su pensamiento nos informa el historiador del siglo III d. C. Diógenes Laercio en el libro IX de las *Vidas de los filósofos* y el peripatético del siglo I d. C. Aristocles de Mesina, cuyo largo capítulo sobre los pirronianos está recogido en la *Preparación evangélica* (XIV, 18) de Eusebio. Las fuentes de Pirrón son, por lo tanto, tardías, pero son consideradas fiables porque ambas, en lo relativo a las indicaciones sobre la vida de Pirrón, se basan principalmente en la biografía de Antígono Caristio, que fue casi contemporáneo suyo[2], y, por lo que se refiere a la reconstrucción de su pensamiento, se fundamentan en los escritos de Timón de Fliunte, que se consideraba su portavoz[3].

Según Antígono, Pirrón, que en su juventud había sido pintor, se inició probablemente en los estudios literarios con el sofista Brisón de Heraclea[4] (T 1A, T 23 FDC). Semejante formación filosófica está confirmada por las numerosas referencias a Homero (objeto de estudio preferido de los pensadores que se definían como sofistas) que le son atribuidas (T 20, T 21 FDC). Pero la influencia de Brisón sobre Pirrón podría no haberse limitado a esto: incluso si la noticia de que el sofista fue plagiado por Platón (fr. 207 Döring) no fuese auténtica, es indicio seguro de un cierto interés suyo por este último. Esto podría ofrecer un apoyo histórico a la hipótesis recientemente apuntada[5] sobre que el pensamiento de Pirrón haya que vincularlo con la descripción del mundo sensible que Platón desarrolla en el *Teeteto* y en la *República*, que reproducen respectivamente la teoría del movimiento universal de Heráclito y la de la naturaleza contradictoria del mundo fenoménico de Parménides. Sin embargo, ninguna de las fuentes antiguas apunta a una dependencia de Pirrón respecto de Platón (tampoco de Heráclito o de Parménides); Platón será más invocado como predecesor de Arcesilao, y las afinidades que puedan encontrarse entre el pensamiento de Pirrón y la reflexión eleática se deben más probablemente a la mediación ejercida por la tradición democrítea[6], a propósito de las cuales las fuentes (T 1A, T 23 FDC) son en cambio explícitas. Antígono menciona que el encuentro con el democríteo Anaxarco de Abdera[7] indujo a Pirrón a que leyera los libros de Demócrito, a citarlo con frecuencia y a participar en la expedición de Alejandro a la India.

1.2. Metafísica y gnoseología

El vínculo entre Pirrón y la tradición democrítea aparece con mucha claridad en un testimonio de Aristocles; se trata probablemente de una obra de Timón titulada *Pitón*[8], por el nombre del destinatario (T 53 FDC)[9]:

Timón afirma que aquel que quiere ser feliz debe observar estas tres cosas: en primer lugar, cómo son por naturaleza las cosas; en segundo lugar, cuál debe ser nuestra disposición hacia ellas; y por fin qué se comprenderá de ellas al comportarse así. Él dice que Pirrón enseña que las cosas son por igual indiferenciadas, inestables, indiscriminadas; por esto ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones son verdaderas o falsas. No hay por ello que confiar en ellas, sino que hay que permanecer ante cada cosa sin opiniones, sin inclinaciones, sin sobresaltos, diciendo: «no es más que no es», o «es y no es». A aquellos que consigan encontrarse en esta disposición, Timón dice que de ello se derivará primero la afasia (o sea la imposibilidad de pronunciarse sobre algo) y, luego, la imperturbabilidad.

Existen en efecto diversos testimonios relativos a los autores de tradición democrítea que ofrecen elementos de gran afinidad con lo que transmite Aristocles. De Anaxarco, por ejemplo, se dice que había comparado el mundo con el escenario de un teatro y que consideraba las cosas reales como no distintas de las que se presentan durante el sueño o en medio del delirio de la locura (72 A 16 DK); además de que practicaba una actitud de extrema indiferencia ante los acontecimientos externos (72 A 1 DK). Metrodoro de Quíos[10] en cambio habría afirmado: «nosotros no sabemos si sabemos o ignoramos algo; y no sabemos tampoco si sabemos o no sabemos esta misma cosa, ni en absoluto si una cosa existe o no» (70B 1 DK). Y Demócrito creía que (68A 1; 68A 38; 68B 9 DK):

El fin supremo de la vida es la tranquilidad del alma [...] aquel estado en que el ánimo está tranquilo y equilibrado, no se ve turbado por miedo alguno o por un temor supersticioso a los dioses o por cualquier otra pasión.

El número de formas en los átomos es infinito porque en absoluto una forma dada tiene más que otra.

Nosotros en realidad no conocemos nada que sea invariable, sino sólo aspectos mudables según la disposición de nuestro cuerpo y de lo que en él penetra o se le resiste.

Sobre todo «por el hecho de que la miel a unos les parezca amarga y a otros dulce, se dice que Demócrito habría concluido que no es ni dulce ni amarga» (68 A 134 DK). De esta afirmación se deduce que Demócrito, a diferencia quizá de Metrodoro de Quíos, junto a la desconfianza de los sentidos de matriz eleática, reconocía en el hombre la facultad de captar la verdad objetiva de las cosas a través de la razón. Así lo confirma el siguiente fragmento (68B 11 DK):

Hay dos formas de conocimiento, una genuina y otra oscura; y a la oscura pertenecen todos estos objetos: vista, oído, olfato, gusto y tacto: La otra forma es la genuina y los objetos de esta son desconocidos [...]. Cuando con el conocimiento oscuro no puede adelantarse un objeto más pequeño, o sea ni con la vista ni con el oído ni con el olfato ni con el gusto ni con la sensación del tacto sino que <debe abordarse con investigación> lo que es aún más sutil, <entonces tiene lugar el conocimiento genuino, aquel que posee precisamente un órgano más fino, apropiado para pensar>.

Tampoco Pirrón, como se ve por el pasaje citado, involucraba la razón en su crítica a las sensaciones y opiniones, teniendo que entender el término opinión (δόξα) según el significado que tenía comúnmente desde Parménides de conocimiento mental inseguro, infundado (justamente como algo opinable), como vinculado a la percepción sensible[11]. Esto lo vemos confirmado por Antígono, que dice (T 15A FDC):

asustado por el ataque de un perro, Pirrón dijo a quien le recriminaba que es difícil encontrar salvación por parte del hombre; necesita pelear lo que se pueda primero con la acción enfrentándose a las cosas y, si no se acierta, con el razonamiento.

Además, él «decía a los compañeros que semejante impasibilidad tiene lugar cuando se produce gracias al razonamiento y la filosofía cuando uno no quiere verse turbado por la sucesión de los acontecimientos» (T 17B FDC).

Sin embargo, la razón condujo a Pirrón a afirmar que «nada es ni bello ni feo, ni justo ni injusto; y lo mismo decía de todas las cosas, que nada es según la verdad; y que los hombres actúan siempre por convención y costumbre; cada cosa no es más esto que aquello» (T 1A FDC)[12]. Mientras el resultado del razonamiento de Demócrito era que «Por convención (νόμῳ) existe lo dulce, lo amargo, lo caliente, lo frío, el color; en realidad (ἐτεῇ)

existen los átomos y el vacío» (68B 9DK, trad. del autor). Por tanto a los estudiosos que en su mayoría han subrayado el vínculo entre ambos pensadores[13] les ha parecido que Pirrón había radicalizado la crítica que Demócrito dirigía al mundo de la experiencia sensible extendiéndola al ámbito de los valores tradicionales de lo bello y lo feo, justo e injusto, y sustituido la parte del fragmento de Demócrito relativa a los átomos con la afirmación de que «nada es según la verdad» y que «cada cosa no es más esto que aquello». Por lo demás, Pirrón radicalizó, también en el sentido que acabamos de ver, la ética democrítea, si es que es auténtico[14] el material transmitido por Estobeo[15], por ejemplo, el fragmento en el que el abderita habría sostenido que «la tranquilidad del alma viene dada por la mesura en el gozo y, en general, por la moderación en la vida» (68B 191DK).

Se ha señalado por otra parte[16] que el empeño que Demócrito y su escuela habían dedicado al estudio y explicación de los fenómenos cósmicos probablemente volvía a caer dentro del ámbito de aquella actividad que Pirrón, conforme a la descripción de Timón en los *Indalmoi* (Imágenes) y en los *Silloi* (Libelos), consideraba inútil y fuente de infelicidad (T 58 y T 60 FDC):

> Cual yo le vi, privado de vanidad e indómito
> respecto de todo por lo que los mortales, famosos o desconocidos,
> acaban siendo domeñados,
> filas de gentes vacías, arrojadas de acá para allá
> por el peso de los apegos, de la opinión y de la convención casual.
> ¡Ay, viejo Pirrón! ¿Dónde y cómo te libraste
> de la servidumbre de las opiniones y de la vana sabiduría de los sofistas
> y escogiste las ataduras de tan persuasivo engaño?
> No te cuidaste de indagar qué vientos
> recorren la Hélade, dónde todo acaba por llegar y en qué acaba por quedar.

Muchos se han preguntado la razón por la que Pirrón cita especialmente a Demócrito, como refiere Antígono (T 1A FDC), y no, por ejemplo, a los eleáticos Parménides, Zenón y Meliso, los cuales, como señala Timón (frs. 44 y 45 Di Marco), no cayeron en semejante error. Y se ha pensado que Pirrón podría haber contemplado el atomismo de Demócrito no como una reflexión sobre los principios y las causas de los fenómenos, sino más bien como una descripción figurada de la ausencia de explicación y

falta de sentido del mundo. Efectivamente para Demócrito, como se desprende de los fragmentos citados, el universo está formado por átomos infinitos en número y forma –pues no hay una razón por la que los átomos tengan una forma y no otra[17]– que se mueven en el vacío infinito dando origen a mundos infinitos y a la infinita variedad de los fenómenos, desde el momento que pequeñísimas variaciones de los compuestos son suficientes para crear apariencias opuestas. Y a sus ojos el mundo en que vivimos no es más que una entre las infinitas combinaciones posibles en la infinitud del tiempo, y el continuo agregarse y separarse de los átomos hace así que el mundo no tenga una forma estable definitiva. Todo esto podría estar en el origen de la tesis pirroniana sobre la falta de diferenciación de las cosas. Además, el movimiento desordenado de las avispas, de las moscas o de los pájaros que revolotean al viento, que Pirrón (T 20 FDC), citando a Homero (*Il.* VI, 146), parangonaba con los hombres zarandeados de acá para allá por los apegos, las vanas opiniones y por las convenciones de que son presa (T 58 FDC), podía también estar inspirado por esta descripción democrítea del universo, visto que los términos que Demócrito utiliza para describir el continuo atraerse y repelerse de los átomos son los que usualmente se emplean para referirse a las manifestaciones humanas sobre el amor y la generación de una parte, y de la guerra por otra. Es digno de señalar también el hecho de que en Demócrito la necesidad que determina al hombre hasta el infinito lo que es, lo que fue y lo que será, se manifiesta como fortuita, y para Pirrón el tema de la fortuna debe haberle sido muy querido, si, como parece, fue nombrado precisamente sumo sacerdote de su culto (T 11 FDC)[18]. Parece por tanto que Pirrón haya hecho una lectura metafórica del atomismo democríteo, en la que él se configura como una alegoría del universo y de la condición humana que encuentra confirmación en el pesimismo gnoseológico (68B 118 DK) y en la actitud de burla mostrada por Demócrito respecto del mundo de los hombres: «Demócrito solía reírse de todo, considerando merecedora de risa toda cosa humana» (68A 40 FDC).

En esta perspectiva[19] es más fácil explicar no sólo la ausencia en Pirrón de cualquier crítica en las comparaciones del atomismo de Demócrito, sino también el significado de la tesis pirroniana de la indiferenciación, inestabilidad e indeterminación de las cosas. Se trata de una tesis que invierte la naturaleza misma de las cosas y no solamente el modo en que ellas aparecen[20]: porque las cosas por su propia naturaleza no se diferencian, las

diferenciaciones que nosotros experimentamos con los sentidos y sobre los que construimos nuestras visiones del mundo se reducen a mera apariencia, por lo que no tiene sentido hablar de verdad o falsedad, como se dice en la siguiente frase «por tanto las sensaciones y opiniones no son ni verdaderas ni falsas»[21].

Así es posible explicar los versos de los *Indalmoi* de Timón (T 63 FDC):

pero la apariencia domina allá donde llega.

Como sugiere el «pero» inicial, en efecto el verso no tiene valor normativo; no significa, como sostiene la mayoría de los estudiosos[22], que para poder vivir, desde el momento que la realidad no es cognoscible, hay que seguir los fenómenos; esto realmente es un concepto elaborado en una fase sucesiva del pirronismo para responder a la objeción de que vivir en la imperturbabilidad, como quería Pirrón, sin tener en cuenta las diferenciaciones que experimentamos con los sentidos, es imposible. La objeción de Pirrón se limita a ser una constatación deplorativa de matiz eleático: los hombres se dejan dominar por cuanto refieren los sentidos, y no captan la verdadera realidad de las cosas.

Así pues no es que Pirrón haya disuelto el ser en el fenómeno[23], porque, como se ha visto, él no niega la dimensión del ser en sí de las cosas; niega más bien que esto presente diferenciaciones. Se puede por lo tanto afirmar, como se ha hecho[24], que Pirrón, al negar a las cosas un ser determinado, una forma que las diferencie a unas de otras, dio un vuelco a la ontología aristotélica, que fundamenta el ser de las cosas precisamente en su forma. En particular puede encontrarse una intención antiaristotélica un poco más adelante en el texto transmitido por Aristocles, más concretamente en la formulación del principio por el que las cosas «no son más que no son, ya son, ya no son, ni son ni no son»: esta triple alternativa, o trilema, corresponde en efecto de manera negativa al pasaje de la *Metafísica* donde Aristóteles muestra que aquello que intentamos negar al principio de no contradicción, afirmando que, en cierto modo, una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo, o no dice nada o termina por autocontradecirse[25] (1008a 31-34):

Es evidente que la discusión con semejante adversario no puede versar sobre nada, porque no dice nada: en efecto él no dice (1) ni que «es así» ni «no así», sino

(2) «así y no así», y luego de nuevo, él niega tanto una como otra afirmación, y dice
(3) «ni así ni no así».

Pues, si no, ya habría algo definido.

Por razones cronológicas Aristóteles no pudo conocer a Pirrón, mientras que Pirrón pudo haber conocido el pensamiento de Aristóteles a través de Calístenes, sobrino y alumno del estagirita, que participó también en la expedición de Alejandro a la India; sin embargo, es difícil pensar que Pirrón quisiera conscientemente poner en su punto de mira a Aristóteles, sobre todo si lleva razón Timón que en los *Silloi* y en los *Indalmoi* insiste en describirlo como muy crítico en las confrontaciones de erudición y ajeno a la participación en discusiones de naturaleza filosófica[26]. Se ha planteado por tanto la hipótesis de que Pirrón hubiera retomado las doctrinas del «adversario» mencionado por Aristóteles, y que este perteneciera a la escuela de Mégara[27], desde el momento que en materia de lógica los megarenses sostenían posturas fuertemente contrarias a Aristóteles[28]. Sin embargo, ya se ha demostrado que la información de una influencia megarense directa en Pirrón se ha revelado, tras los últimos estudios, históricamente infundada, y ha sido por otra parte comprobada en varias ocasiones[29] la dificultad de identificar con exactitud el objetivo de las críticas de Aristóteles, que citaba expresamente a Heráclito, Demócrito y Protágoras, a ninguno de los cuales las fuentes atribuyen un trilema similar al referido por Aristóteles. Una hipótesis capaz de dar plena cuenta de la innegable y puntual correspondencia[30] entre los contraargumentos aristotélicos y el testimonio de Aristocles podría ser la de no hacer remontar a Pirrón el trilema entero: Pirrón podría haberse limitado a utilizar la expresión democrítea de que las cosas «no son más de lo que no son» sin ninguna referencia a Aristóteles, mientras que la segunda y la tercera disyuntivas, formuladas como respuesta a Aristóteles, podrían imputarse a Timón quien, como se verá, estaba más deseoso que el maestro de tomar parte en las discusiones filosóficas.

1.3. Ética

Con independencia de la cuestión de si, de hecho, el trilema completo transmitido por Aristocles representa una negación efectiva del principio aristotélico[31] de no contradicción, el vínculo entre la posición de Pirrón y

el citado pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles podría haber sido sugerido a Timón por el hecho de que, como él mismo informa (T 54 FDC), Pirrón afirmaba que la expresión «no más» significa «no determinar nada y no consentir en nada» usando el mismo verbo que aparece en Aristóteles (ὁρίζειν). Es posible además que el motivo principal por el que Timón desease polemizar con el estagirita fuese el de defender el resultado afásico y la imperturbabilidad en las que Pirrón situaba la felicidad, visto que el primero es considerado autocontradictorio por Aristóteles, como muestra el susodicho pasaje, mientras que el segundo es ridiculizado un poco más adelante (*Met.* 1008b 14-17):

¿Por qué el que razona de ese modo se va ciertamente a Mégara y no se queda en casa tranquilo, contentándose sencillamente con pensar en irse? Y ¿por qué, en el momento adecuado, cuando comprende, no se va derecho a un pozo o a un precipicio, sino que se cuida muy mucho, como si estuviese convencido de que el caerse dentro no fuera en absoluto por igual cosa buena y no buena?

Efectivamente Antígono refiere que Pirrón «se comportaba de manera consecuente también en la vida, sin evitar nada y sin desconfiar de nada, permaneciendo firme frente a todo, carros que pasaran, precipicios o perros, no hacía la menor concesión a los sentidos» (T 6 FDC). Aunque algunos estudiosos modernos[32] crean que se trata de una parodia construida teniendo presente el pasaje de Aristóteles, no se entendió así en tiempos de Pirrón: Diógenes Laercio alude a las discusiones que el comportamiento de Pirrón debía provocar cuando distingue entre cuantos «siguen a Antígono de Caristo» y piensan que Pirrón habría acabado en un precipicio si no lo hubiesen salvado sus amigos, y cuantos en cambio siguen al neopirroniano Enesidemo, según el cual Pirrón «no actuaba en cada circunstancia sin precauciones» (T 6-7 FDC). Y Antígono refiere también otros episodios que atestiguan que Pirrón «no hacía la menor concesión a los sentidos» (T 16 y T 17B FDC):

Cuentan también que, cuando por causa de una herida le aplicaron unas medicinas desinfectantes, haciéndole incisiones y cauterizaciones, ni siquiera pestañeó.

Dicen que Pirrón, durante una travesía y en peligro por una tempestad, señaló a un cochinillo que estaba comiendo tranquilamente el grano esparcido a su alrededor, y dijo a los compañeros que tal impasibilidad sucede cuando quien no

quiere verse turbado por los acontecimientos que acaecen se la procura gracias al razonamiento y a la filosofía.

Como vemos, no se trata sólo de imperturbabilidad (ἀταραξία), de no dejarse alterar por el mundo exterior tal como nos lo representan los sentidos, sino también de impasibilidad (ἀπάθεια), de la capacidad de controlar el propio cuerpo hasta el punto de no experimentar nada, ni siquiera placer o dolor[33]. Esta es una actitud que no tiene precedentes en el mundo griego. Es cierto que Pirrón podría haber sido influido por el cínico Diógenes de Sinope[34] no sólo indirectamente, a través de Demócrito y Anaxarco[35], sino también de manera más directa a través de Onesícrito, simpatizante de la corriente cínica que participó en la expedición de Alejandro[36]. Pero no menos por Diógenes, a quien también se atribuye una actitud de extrema indiferencia en relación con el mundo exterior y de total desprecio por los placeres, y de quien se dice que no pestañeaba ante el dolor. Se confirma así la noticia de Antígono (T 1 FDC) relativa a los contactos que Pirrón tuvo con magos y gimnosofistas, sabios persas y brahmanes indios respectivamente. Con los primeros parece que tuvo contactos también Demócrito (68A 1 DK), mientras que los segundos eran ascetas que, como dice el nombre griego, practicaban un absoluto control del cuerpo sustrayéndose a las sensaciones, renunciando al vestido, ayunando y observando castidad. Ciertamente la visión oriental del mundo exterior como algo irreal, fruto de las ilusiones de los sentidos, refleja la asimilación por parte de Anaxarco del mundo exterior con un escenario y la tesis pirroniana de la indiferenciación de todas las cosas. En particular Estrabón (XV, 1.15) refiere que los brahmanes «creen que nada de lo que acaece a los hombres sea bueno o malo, de otro modo no sucedería que unos sufran y otros disfruten por las mismas cosas en función de imágenes mentales similares a las de los sueños». De manera análoga Pirrón decía que «nada es ni bello ni feo ni justo ni injusto» (T 1A FDC) y que «estas cosas han sido diferenciadas mentalmente por los hombres» (T 64 FDC)[37].

Sin embargo, es difícil evaluar la medida y la naturaleza de la influencia que ellos pudieron ejercer en el plano teórico, porque además no se ha establecido todavía cuál fue el grado real de comunicación lingüística posible en esa época[38]. Más sencillo en cambio es imaginar el efecto arrollador que debió de tener sobre Anaxarco y Pirrón asistir a las actitudes de absoluta impasibilidad de estos *samnyasin,* como la que exhibió Calano, que ante

Alejandro (Plut., *Alex* 69, 7; Arr., *An.* XII, 3, y Luc., *De morte Per.* 25), y por eso probablemente también ante Pirrón, subió voluntariamente a una pira y se dejó envolver por las llamas sin proferir el menor lamento. Por tanto, si para explicar la tesis pirroniana de la indiferenciación de las cosas, la desvalorización de las percepciones sensoriales, de las opiniones, de los valores y de las convenciones humanas, así como la identificación entre felicidad e imperturbabilidad, es suficiente remontarse a Demócrito[39], diferente es el discurso por lo que se refiere al comportamiento de extrema impasibilidad atribuido, por los griegos, sólo a Pirrón[40]. El episodio de Calano, en concreto, debió de convencerlo de que es posible controlar el cuerpo hasta no advertir las sensaciones; y aun cuando admitiera la dificultad de prescindir de la propia naturaleza sensible (como muestra el ya citado testimonio 15A FDC: «difícil cosa es encontrar salvación para el hombre»), Pirrón debió de avanzar mucho en el camino hacia esta meta. Esto parece confirmado por el hecho de que obtuvo gran respeto y reconocimiento por parte de sus conciudadanos al dedicársele una estatua en el ágora (T 12 FDC). También Antígono (T 11 FDC) cuenta que: «Fue tan admirado en su patria que fue elegido sumo sacerdote y, en homenaje suyo, se estableció por decreto que todos los filósofos estuvieran exentos de impuestos».

Al mismo tiempo, quizá precisamente debido a la extrañeza de esta absoluta impasibilidad respecto de la tradición filosófica griega, muy pronto el comportamiento de Pirrón debió parecer impracticable, así como que su postura fue objeto de revisión, si no ya a partir de Timón, muy probablemente por obra de la reflexión neopirroniana, como tendremos ocasión de ver. Por lo demás también los estudiosos modernos tienden en su mayoría a pensar que las descripciones de la imperturbabilidad y de la impasibilidad radicales de Pirrón se deban a exageraciones en sentido positivo realizadas por los primeros seguidores con el fin de representar una aspiración, un ideal paradigmático, más que un modo efectivo de comportamiento.

Por qué Pirrón creyó que un comportamiento imperturbable e impasible podía conducir al hombre a la felicidad puede ser explicado en virtud de la equivalencia que toda la tradición filosófica griega a partir de Sócrates establecía entre conocimiento de la verdad, del bien, de la virtud y de la felicidad. Fijándonos en Timón, a través de Aristocles, también para Pirrón saber cómo son las cosas por su propia naturaleza y comportarse en consecuencia es algo que proporciona felicidad, porque equivale a actuar

virtuosamente, según el bien. Esto es además confirmado por Antígono, quien afirma que Pirrón «se ejercitaba en ser virtuoso» (T 11 FDC); y también Cicerón alude a que a los ojos de Pirrón todas las cosas que los hombres consideran buenas no lo son «porque el bien es solamente vivir según la virtud» (T 69 FDC).

Vivir virtuosamente según la naturaleza del bien significa sustraerse a la mudanza y variabilidad del mundo así como a la vanidad del falso conocimiento. Pero esto no es todo. El bien, al ser eterno e inmutable, es divino, y vivir según el bien es vivir una vida divina; Timón, efectivamente, se pregunta en los *Indalmoi* (T 61 y T 62 FDC):

> Esto, oh, Pirrón, es lo que mi corazón desea oír,
> como hombre que eres, vive serenamente y sosegado,
> siempre sin cavilaciones e inmóvil en las mismas condiciones,
> sin prestar atención a los torbellinos de una sabiduría lisonjera
> y, solo, a los hombres haz de guía como el dios
> que en su viaje por la tierra atrás vuelve en su curso,
> mostrando el inflamado círculo de la bien torneada esfera.

A lo que responde Pirrón[41]

> ¡Vamos! –diré yo–, cómo me parece a mí que es,
> una palabra de verdad, al tener una norma recta,
> que siempre <es>[42] la naturaleza de lo divino y del bien,
> de los que para el hombre se deriva una vida más igual.

1.4. ¿Contradicción entre metafísica, gnoseología y ética pirronianas?

En la respuesta de Pirrón (T 62 FDC) la mayoría de los estudiosos ha reconocido un tono aseverativo, «dogmático», difícil de conciliar con el resultado afásico recomendado por Pirrón según el testimonio de Aristocles y más en general con su pesimismo gnoseológico. También Timón, en la descripción del estado de Pirrón en los versos precedentes (T 61 FDC), utiliza rasgos que recuerdan la «impasible esfericidad» del dios de Jenófanes (21A 35 DK)[43] y la inmovilidad absoluta del ser de Parménides (28B 8 DK). Es

difícil establecer si estos modelos fueron adoptados conscientemente por Pirrón[44] o si le fueron atribuidos por Timón. Como quiera que sea, el neopirroniano Sexto Empírico, al presentar la respuesta de Pirrón (T 62), sintió la necesidad de suavizar el tono subrayando las palabras «como me parece a mí que es», que remitirían al ámbito subjetivo la afirmación relativa al bien. Sin embargo, la lectura de Sexto corresponde, como se verá, a una declarada estrategia revisionista, su interpretación ha llevado a la propuesta[45] de eliminar la coma después de «bien» para traducir: «que la naturaleza de lo divino y del bien es siempre aquello de lo que deriva la vida más igual». Pero incluso así, pese a la transformación del verbo ser de existencial en modal, Pirrón parece creer en la existencia de un bien, divino porque no es común a todos los hombres y siempre es igual respecto de los valores mudables en que ellos creen, ya también bajo la forma no hipostasiada de la actitud mental que lleva a la felicidad[46].

No menos problemático parece el camino adoptado por aquellos estudiosos que han intentado resolver el problema del «dogmatismo» de Pirrón procediendo en sentido opuesto, quitando valor al pesimismo gnoseológico y haciendo de él la figura de un sabio moralista interesado sobre todo, si no exclusivamente, en cuestiones éticas[47]. En esta perspectiva puede leerse también el testimonio de Aristocles; especialmente la afirmación de que «las cosas no presentan por igual diferencias, ni estabilidad y son indiscriminadas» vendría a significar sencillamente que no existe diferencia entre lo que los hombres consideran bien o mal, porque todas las cosas son indiferentes respecto de la felicidad, excepto el bien del que habla Timón en los *Indalmoi* (T 61, T 62 FDC) y la virtud a que se refiere Cicerón (T 69 FDC). En defensa de esta lectura[48] se ha señalado recientemente[49] que en el texto del *Pitón* transmitido por Aristocles esta es la única frase que se atribuye explícitamente a Pirrón por Timón y que el griego permite atribuir las siguientes palabras a Timón («por tanto nuestras sensaciones y nuestras opiniones no son ni verdaderas ni falsas»); estas serían así responsables del pesimismo gnoseológico atribuido usualmente a Pirrón. Sin embargo, desde el punto de vista lingüístico, introducir a Timón en este punto del texto significa atribuirle todo lo que sigue, y nada autoriza a pensar que Timón se hubiera tomado la libertad de intervenir de un modo tan contundente en aquello que él mismo presentaba como el resumen del diálogo mantenido con su maestro: «Timón en el *Pitón* cuenta, extendiéndose bastante, haberse encontrado a Pi-

rrón, que iba a Pitón, junto al templo de Anfiarao, y aquello que se dijeron» (T 52 FDC).

Más equilibrado parece pues el intento de conciliar el «dogmatismo ético» de Pirrón con su «pesimismo gnoseológico», al tener presente el mundo conceptual en que se movía. Las palabras iniciales de Timón indican que un objetivo de toda la filosofía pirroniana era la investigación de la felicidad, e indudablemente cualquier respuesta a la pregunta sobre qué es implica una dosis inevitable de «dogmatismo», en la medida en que se sobreentiende la confianza en la posibilidad de saber en qué puede consistir. Esta confianza tiene razones históricas muy precisas, al ser compartida por gran parte de la filosofía griega precedente, y en concreto por el que puede considerarse el padre espiritual de Pirrón, Demócrito. Sin embargo, dicha confianza no contradice el pesimismo gnoseológico de Pirrón en la medida en que este deja intacta la razón y se limita al plano de los sentidos y a las opiniones, o sea a ese tipo de saber intelectual que depende de ellas. De este modo es posible salvar a Pirrón de la incongruencia: de manera que la tesis de la indiferenciación de todas las cosas y el discurso sobre el bien no parecen ser considerados opiniones, sino fruto del razonamiento. Tampoco esto choca con el resultado afásico considerado por Pirrón como uno de los estados en que consiste la felicidad porque, dado el contexto, también él parece circunscrito al mundo de los sentidos y de las opiniones. En todo caso la afasia no es considerada un imperativo, una imposición, porque se presenta como el estado que nace involuntariamente de la constatación de la imposibilidad de pronunciarse sobre las cosas de manera determinante[50]. En conclusión el pensamiento de Pirrón parece articularse en los tres ámbitos canónicos de la filosofía helenística (física, gnoseología y ética) y el aparente conflicto entre los tres planos puede recomponerse si se tiene presente el contexto histórico del tiempo, contexto que precede al nacimiento de la categoría filosófica del «escepticismo».

2. *Timón de Fliunte*

2.1. Vida y formación filosófica

Las pocas noticias que tenemos sobre los primeros discípulos de Pirrón (Euríloco, Filón de Atenas, Hecateo de Abdera y Nausífanes de Teos) nos

vienen de Diógenes Laercio (IX, 68-69), y se remontan con toda probabilidad a Antígono de Caristo. Se trata por lo demás de anécdotas de naturaleza biográfica, que revelan dos características comunes a estos primeros seguidores: la indiferencia en las confrontaciones de la indagación filosófica y del saber erudito, y la práctica del ascetismo. En particular Nausífanes consideraba que debía seguirse la disposición (διάθεσις) de Pirrón, pero no los razonamientos (λόγοι, Dióg. L., IX, 64).

Sin embargo, Séneca (*Ep. ad Luc.* 88) atribuye al propio Nausífanes la consabida frase[51], de sabor democríteo y pirroniano a un tiempo, de que: «De las cosas que parecen ser nada es más que no es», señal de que cualquier cosa de más era algo apreciado por el maestro; así sugiere algo más adelante Diógenes Laercio, cuando dice que Pirrón se atrajo a Nausífanes siendo todavía joven porque «en las indagaciones filosóficas no era infravalorado por nadie, por su capacidad de hablar de manera continua, incluso en relación con una pregunta». El personaje que de manera casi absoluta fue influido por Pirrón fue, sin embargo, su más famoso alumno: Timón de Fliunte.

Salvo pocas excepciones[52], Timón (*ca.* 320-230 a. C.) no ha gozado de especial atención por parte de los estudiosos de principios del siglo XX. En los últimos años, sin embargo, esta situación ha variado gracias a algunos estimables estudios[53] que han contribuido a perfilar de manera más exacta su personalidad y su pensamiento. Como sucede en el caso de Pirrón, también en el caso de Timón las principales noticias biográficas proceden de Diógenes Laercio y de Aristocles de Mesina, que se encuentran reelaboradas una vez más por Antígono de Caristo. Todos ellos refieren que Timón fue inicialmente un coreuta, un bailarín, que en un cierto momento de su vida cambió de camino y se acercó al estudio de la filosofía. Tras un período inicial de aprendizaje con Estilpón de Mégara, el representante más famoso de la escuela de Euclides[54], Timón regresó a su patria. Allí tuvo lugar el encuentro con Pirrón, que se encontraba de viaje de vuelta de Delfos[55], y este encuentro fue probablemente la razón de su traslado a Élide. El tránsito de Estilpón a Pirrón no debió de representar un cambio radical en el modo de pensar de Timón, desde el momento en que parecen haber existido elementos de afinidad entre ambos pensadores[56]. Como quiera que sea Timón permaneció en el séquito de Pirrón hasta que, como cuenta Diógenes Laercio, formó una familia; entonces, quizá para garantizar su mantenimiento, acometió la enseñanza itinerante de retórica, ac-

tividad gracias a la cual obtuvo una cierta fama: existen huellas de sus estancias en Bitinia, en el Helesponto, en la Propóntide, en Tebas, Pela y Alejandría. Al final de su vida se estableció en Atenas, donde mantuvo una viva polémica con el académico Arcesilao, y donde permaneció hasta su muerte, acaecida a la edad de noventa años.

2.2. Timón, erudito y literato

Timón fue un hombre de vasta erudición y esto aflora con especial evidencia en los *Silloi* (*Parodias*) que se nos han conservado. Se trata de una obra en tres libros escrita en verso: el primer libro contenía un monólogo de Timón, que se ha perdido, mientras que en el segundo el autor imaginaba, como Ulises en la *Odisea*, hallar en el Hades a los filósofos ya fallecidos, y polemizaba con la mayoría de ellos mediante doctas y alusivas parodias de versos homéricos[57], según una técnica que tiene su precedente en el cínico Crates de Tebas[58]. Esto no significa que Timón evitara la polémica paródica con filósofos vivos, contemporáneos suyos: en el libro III describía las discusiones con ellos en términos parecidos a los empleados por Homero para describir las batallas entre griegos y troyanos.

Timón no tuvo sólo, como se desprende de lo dicho sobre sus *Silloi*, un profundo conocimiento de las obras homéricas y del pensamiento de los filósofos que lo precedieron y de sus propios contemporáneos, sino también dotes de literato y de poeta, puestas de manifiesto en los versos de los *Indalmoi* dedicados a Pirrón (T 60, T 61, T 62, T 63 FDC) ya aludidos, y confirmadas por la composición de tragedias, comedias y versos satíricos que diversas fuentes le atribuyen; la producción que nos ha llegado de él nos lo muestra como creador de, aproximadamente, sesenta neologismos.

Todo lo anterior sugiere que Timón tuvo una personalidad profundamente distinta de la de Pirrón, a quien él mismo describía con admiración como indiferente al saber de los humanos (T 60, T 61 FDC). Esta contradicción[59] quizá pueda explicarse[60] por el proceso de profesionalización e institucionalización de la figura del filósofo que tuvo lugar en Atenas entre los siglos IV y III a. C. con los primeros jefes de escuelas: la Academia platónica, el Perípato aristotélico y el Pórtico estoico. En este marco Timón probablemente se sintiera llamado a tomar postura respecto de los pensadores que le precedían y de los contemporáneos en cuanto a cuestiones teóricas

concretas, así como a introducir el pirronismo en el debate filosófico de la Atenas de su tiempo[61]. Con esto no se pretende afirmar que Timón haya sido el primer filósofo pirroniano[62], o que haya sido Timón el que dotó al pirronismo de un trasfondo teórico[63], sino que las circunstancias históricas y culturales lo indujeron a enfrentarse más directamente con el panorama filosófico y cultural del siglo III a. C., al identificar las afinidades y discrepancias entre el propio pensamiento y el de las otras corrientes.

2.3. Timón, historiador de la filosofía

La obra en la que con mayor evidencia aparece esta intención de Timón por contextualizar el pensamiento de Pirrón son los *Silloi*, donde los dardos polémicos del autor únicamente se evitan respecto de Jenófanes[64] y los eleatas Parménides, Zenón y Meliso. Jenófanes goza en particular de un tratamiento privilegiado: fue por su parte también autor de *Silloi* (21A 18-25 DK) y en segundo lugar Timón le dedicó los suyos, «junto a otras muchas alabanzas» (Sexto E., *Pyrr. Hyp.* I, 224); en los libros II y III, además, Jenófanes es el interlocutor al que se dirige Timón para tener noticia sobre aquellos que va encontrando; por fin Jenófanes es definido (F 60 Di Marco) como «poco presuntuoso (ὑπάτυφος)» y en este sentido cercano a Pirrón, el único, como ya hemos visto (T 58 FDC), que fue, según Timón, absolutamente carente de presunción (ἄτυφος)[65]. La razón por la que Jenófanes no puede ser considerado como enteramente privado de presunción es que sostiene una visión «unilateral», definida, de la realidad (F 59 Di Marco):

> ¡Ojalá hubiese tenido yo también una mente tan firme, de manera que mirara en ambas direcciones! En cambio fui engañado por una vida falaz: era yo entonces muy viejo, y me había olvidado de cualquier actitud crítica. Adonde dejara llevar la mente, se resolvía todo en una realidad única e idéntica; y todo, por donde quiera que lo abordara, permanecía siempre en una única e igual naturaleza.

Fue precisamente el no tener «una mente tan firme, de manera que mirara en ambas direcciones» lo que lo llevó a adoptar una visión unilateral de las cosas, según la cual «todo es uno» (21B 23-26 DK), mientras que el rechazo a mirar las cosas de una manera determinada es la razón por la que Pirrón en cambio fue una persona completamente «carente de presunción». Hay

que hacer notar que esta misma característica de «doble visión» es el motivo del aprecio que Timón manifiesta por el eleata Zenón, mientras que Meliso es alabado por hallarse por encima de las múltiples representaciones de la realidad, y Parménides, por no ser presa de las opiniones: «La gran fuerza indomable de Zenón por el doble lenguaje, censor de todos, y Meliso, por encima de muchas vanas representaciones y de no pocos súcubos» (F 45 Di Marco); «La fuerza de Parménides magnánimo por sus no muchas opiniones» (F 44 Di Marco). Además, esta virtud de la «doble visión» es la razón por la que también se aprecia a Demócrito: «Entre los primeros reconocí a Demócrito, pastor de mitos, hablador de doble pensar» (F 46 Di Marco)[66].

El vínculo entre pirronismo y democritismo es el único, como se ha visto, históricamente comprobado y confirmado por Timón en el fragmento sobre Anaxarco: «Allí se manifestaba el arrojado –y tenaz, doquiera se lanzase– ardor canino de Anaxarco» (F 58 Di Marco). Al subrayar las afinidades más o menos parciales entre Pirrón y Jenófanes, los eleatas y Demócrito, Timón amplió de alguna manera el fondo cultural en el que podía situarse al pirronismo y lo vinculó en muchos de sus aspectos con la tradición filosófica griega[67]. Por tanto, esta labor va trazando, no sólo por desemejanza, sino también por afinidad, las líneas de una tradición filosófica en la que el pensamiento de Pirrón, hasta entonces probablemente desconocido en Atenas, logra insertarse con pleno derecho. Siempre se subraya la superioridad, que para las demás corrientes de pensamiento continúa siendo infranqueable, en la medida en que son próximas; esa superioridad consiste en su absoluta falta de presunción, que lleva al pirronismo a quedar fuera de las disputas que afectan a los filósofos y a no afirmar que una cosa «sea más que no sea». Al mismo tiempo Pirrón queda presentado como aquel que es capaz de llevar a su cumplimiento una tradición que posee una larga e importante trayectoria y que rige la confrontación con las demás escuelas de su tiempo.

Los vínculos teóricos más o menos fuertes que Timón encarna tras Jenófanes, el eleatismo, la escuela de Abdera y el pirronismo sirvieron a los historiadores de la Academia platónica del siglo III a. C., y más tarde al peripatético Soción (siglo II a. C.), para trazar una genuina y propia línea de sucesión maestro-discípulo que a partir de Pitágoras vinculaba a Jenófanes, eleatas, democríteos, Pirrón y Epicuro[68]. Esta sucesión de escuelas recibió más tarde la denominación de «itálica» para distinguirla de la «jónica», que partía de los Siete Sabios y ponía en relación a los presocráticos, Só-

crates y Platón con los académicos, peripatéticos y cínicos y acababa con los estoicos. Muy pronto y gracias a Timón la historiografía pudo distinguir así la tradición pirroniana de la académica. Es cierto que ambas corrientes se habían aproximado ya en época de Timón, como atestiguan los versos del estoico contemporáneo Aristón de Quíos[69], que presentaban a Arcesilao como un platónico meramente nominal, influido en realidad ya por Pirrón ya por Diodoro: «delante Platón, detrás Pirrón, en medio Diodoro» (Dióg. L., IV, 33). Timón mismo atribuyó a Arcesilao las palabras: «Hacia allí correré teniendo dentro del pecho el plomo de Menedemo, o a Pirrón todo carne, o a Diodoro» (F 31 Di Marco). «Nadaré hacia Pirrón o hacia el tortuoso Diodoro» (F 32 Di Marco)[70]. Pero que se trate de un acercamiento polémico, quizá de una acusación de plagio, y que, en la realidad, Arcesilao poco tuviera que ver con Pirrón, se desprende claramente no sólo, como se verá, del silencio de Arcesilao sobre Pirrón en los pasajes tocantes a sus predecesores, sino también del desprecio con que Timón lo trata en los otros *Silloi* a él dedicados (F 34 Di Marco):

> Así dijo, y se sumergía en la muchedumbre que lo rodeaba. Y ellos, como pinzones en torno a la lechuza, lo miraban pasmados y lo señalaban con el dedo como a un tonto, porque trataba de complacer a la gente. ¡No es cosa de gran fuste, pobre hombre! ¿Por qué te pavoneas como un bobo?

Y con igual desprecio se refiere Timón a los académicos en general: «ni de la insípida prolijidad de los académicos» (F 35 Di Marco).

Más allá de la parodia de Arcesilao, para el que, sin embargo, Timón escribió un *Elogio* con ocasión de su muerte, reconociéndole la honradez intelectual y moral, en los *Silloi* se encuentra una parodia de los filósofos presocráticos Tales (oportunista, F 23 Di Marco), Pitágoras (embaucador, F 5, 47), Heráclito (presuntuoso y enigmático, F 43), Empédocles y Anaxágoras (incongruentes, F 24, 42); de los sofistas Protágoras (astuto, F 5, 47) y Pródico (vendedor de horóscopos, F 18); de Sócrates (encantador, bufón, F 25, 62); de Platón (chicharra, seductor de mentes, F 19, 30) y de su sucesor Espeusipo (hábil con los motes, F 56); de los llamados socráticos menores Aristipo de Cirene (voluptuoso y embustero, F 27, 36), Fedón de Élide y Euclides de Mégara (chismosos, fuera de la realidad, F 28, 50), Menedemo de Eretria (admirado por los tontos, F29), Antístenes de Atenas (chismoso como el estoico Aristón de Quíos, F 37); de Jenófanes y Esquilo

(de hueca verborrea, F 26); de Aristóteles (desconsiderado, F 36); de los estoicos (obtusos, corruptores, codiciosos, presuntuosos, F 13, 38, 39, 40, 41, 65, 66); y por último de Epicuro (voraz, cerdo y perro, F 7, 51).

Los peripatéticos quedan más en la sombra: la alusión a Aristóteles tiene escaso relieve filosófico y falta cualquier referencia a Teofrasto, su amigo y sucesor a la cabeza del Perípato y contemporáneo, más o menos, de Timón. Lo cual podría explicarse en función de la momentánea decadencia que sufrió el Perípato en el siglo III a. C.; sin embargo, Teofrasto es probablemente la fuente de todas las informaciones relativas a los presocráticos utilizadas por Timón en los *Silloi*, y huellas de la polémica con la filosofía de Aristóteles emergen, como se ha visto, en el resumen de su encuentro con Pirrón que Timón hacía en el *Pitón* (T 53 FDC), y precisamente en su formulación del principio pirroniano según el cual no puede afirmarse que las cosas «son más de lo que no son, ya sean o no, ni son ni no son».

2.4. Timón, filósofo

Está confirmado que Timón conocía el pasaje del libro III de la *Metafísica*, donde Aristóteles discute el pensamiento de aquellos que consideraba contrarios al principio de no contradicción, por las referencias implícitas a la doctrina aristotélica que se han identificado[71] en los fragmentos conservados de su escrito *Contra los físicos*.

En el primero de estos fragmentos, informa el neopirroniano Sexto Empírico, Timón «considera que ante todo se indague si hay que aceptar cualquier cosa por la vía de la hipótesis» (fr. 75 Diels). El contexto en que se incluye este fragmento por Sexto (*Math.* III, 1) es una crítica a los matemáticos, los cuales «recurren a un método que parece sólido y carente de riesgos, aquel consistente en "poner mediante hipótesis" los principios de la geometría». «Hipótesis», en el lenguaje de la época, es cualquier proposición no demostrada de la que se hace derivar una argumentación, así era también en Platón y Aristóteles; en el ámbito científico, hacían uso de hipótesis no sólo los matemáticos, sino también los médicos, como puede leerse en el tratado *La medicina antigua* de Hipócrates de Cos, médico del siglo V a. C., y Sexto, para clarificar el significado del término, cita precisamente las hipótesis adelantadas por Asclepíades de Bitinia para explicar las causas de la fiebre.

Dado el título de la obra de Timón de donde se ha sacado este fragmento, lo más probable es que fuera la medicina el ámbito al que Timón se estaba refiriendo. Sin embargo, también podría haber tenido en mente la teoría aristotélica de la demostración científica, la cual, para ser tal, debe fundamentarse sobre los primeros principios indemostrados comunes a todas las ciencias (el principio de no contradicción y el del tercero excluso), y los principios propios de cada ciencia (las tesis), que a su vez se distinguen en hipótesis y definiciones (*Anal. Post.* 72a18-24):

Entre las tesis, pues, aquella que establece una cualquiera de las dos partes de la contradicción –con esto entiendo la expresión, por ejemplo: una cosa es, o bien: una cosa no es– resulta una hipótesis, mientras que aquella que prescinde de esto es una expresión definitoria [...] la expresión definitoria no es una hipótesis: decir qué es la unidad no equivale a decir que la unidad existe.

Un poco más adelante Aristóteles parece tener como objetivo precisamente la postura que Sexto atribuye a Timón (*Anal. Post.* 72b5-15):

Algunos sostienen que, debido a la necesidad de conocer las premisas primarias, no es posible el conocimiento científico, pero otros piensan que sí existe, pero que todas las verdades son demostrables. Ninguna de estas doctrinas es verdadera, ni lógicamente inevitable. La primera escuela, la que asume que en absoluto es posible el conocimiento, sostiene que hay un retroceso infinito, apoyándose en que si detrás de lo anterior no hay nada que sea primario, no podríamos conocer lo posterior por medio de lo anterior –en lo cual tienen razón porque es imposible recorrer una serie infinita–; y si, por otra parte –dicen– termina la serie y hay premisas primarias, entonces esas no se pueden conocer, porque no pueden ser demostradas, ya que la demostración es, según ellos, la única forma de conocimiento. Y como no se pueden conocer las premisas primarias, el conocimiento de las conclusiones que de ellas se deducen no es un conocimiento científico puro ni, absolutamente hablando, es conocimiento propio, sino que descansa en la simple suposición de que las premisas son verdaderas.

Por razones cronológicas evidentes Aristóteles no podía conocer a Timón; por tanto, o Timón retoma el pensamiento de aquellos a los que Aristóteles se refiere, o intenta responderle invirtiendo dialécticamente su argumentación. Esta última parece ser la hipótesis más probable: en

efecto, prescindiendo del problema de la identificación de los interlocutores de Aristóteles, merece la pena señalar que a su posición respecto de los principios de la demostración Aristóteles alude también en el libro III de la *Metafísica* (1011a3-13; 1006a5-9; 1012a20-21) en el pasaje al que ya se ha hecho referencia a propósito del principio pirroniano, según el cual no se puede decir que las cosas «son más que no son». Precisamente en este concepto que remite a la definición aristotélica de las hipótesis en el susodicho pasaje: las hipótesis son las proposiciones que afirman que una cosa es o no es, precisamente lo contrario de lo que predicaba Pirrón. Parece pues que el objeto de la crítica de Timón será el método utilizado en las ciencias, pero también su codificación por parte de Aristóteles: si proponer una hipótesis implica aceptar una de las dos partes de la contradicción, esto no es legítimo no sólo por las consecuencias de que un principio no demostrado tenga sobre lo que de él se deduzca, sino también porque nada puede darse como determinado o aceptado como existente en una determinación cualquiera, desde el momento en que no hay nada que se sustraiga al hecho de «ser más de lo que no es».

Tampoco el otro fragmento conservado de la obra de Timón *Contra los físicos* puede explicarse como refutación de una postura aristotélica. Está citado por Sexto (*Math.* X, 197) en el marco de una argumentación dirigida a demostrar la no existencia del tiempo: «En un tiempo indivisible no puede acaecer nada divisible, como dice Timón; por ejemplo, nacer, morir, etc. (fr. 76 Diels). No está suficientemente claro si también las palabras de Timón representan una argumentación contra la existencia del tiempo, o si indican más bien un recurso a la tesis de la indivisibilidad del tiempo en función dialéctica, al modo de Zenón de Elea, para demostrar que los procesos del devenir que experimentamos con los sentidos o sobre los que tenemos opinión no corresponden a la realidad. Dada su situación en el interior de una obra que se titula *Contra los físicos,* la hipótesis más probable parece la segunda; además es significativo que Aristóteles en la *Física* (por ejemplo en 239a11-12, 20, 21) haya afirmado la tesis de la infinita divisibilidad del tiempo sobre la base del hecho de que, si no se la admite, ningún movimiento es posible. También en este caso, parece que Timón haya actuado dialécticamente, dando la vuelta en negativo a las argumentaciones de Aristóteles. Aristóteles había dicho: si una cosa no es más que no es, en cierto modo no se podrá afirmar nada, pero ya que, en el momento en que se pronuncia una palabra, se está afirmando necesaria-

mente algo, las cosas son o no son en un cierto modo. Timón responde: las cosas ni son ni no son en un cierto modo, por eso se pueden hacer afirmaciones determinadas. Aristóteles había dicho: si se quiere que una argumentación sea científica, es preciso proponer hipótesis; ya que la ciencia existe, necesariamente ocurre que las hipótesis existen. Timón responde: fundar una argumentación sobre hipótesis la vuelve débil. Aristóteles había dicho: si existe el devenir, el tiempo es divisible; ya que el devenir es evidente, el tiempo es divisible. Timón responde: el tiempo es indivisible, por tanto no existe el devenir. Timón responde a Aristóteles dando la vuelta a sus argumentaciones, asumiendo como premisa la conclusión que Aristóteles había considerado absurda, y deduciendo de ello como conclusión aquella que para Aristóteles era la premisa cuya conclusión absurda la hacía inaceptable. Lo que está en cuestión es la veracidad de nuestras sensaciones, indiscutible punto de partida para Aristóteles[72], injustificada para Timón.

Esto se ve confirmado en el fragmento conservado de Timón *Sobre las sensaciones* (fr. 74 Diels): «No afirmo que la miel sea dulce, pero sí concedo que lo parece». Este verso viene especialmente a colación para apoyar la interpretación dualístico-fenomenológica del primer pirronismo, visto como una actitud que opone la realidad oscura de las cosas, incognoscible para nosotros, a los diversos modos en que aquella se aparece de vez en cuando, los fenómenos, que al contrario podemos conocer y por medio de los cuales podemos orientarnos en la praxis de la vida cotidiana. Sin embargo, una postura de este tipo parece ajena al pensamiento de Pirrón, y tampoco parece necesario hacerla remontar a Timón. Para interpretar el fragmento no es necesario suponer, como a veces se ha hecho, que Timón se hubiera alejado del intento cumplido por Pirrón de sustraerse a las determinaciones fenomenológicas, y que haya abierto el camino a los sucesivos pirronianos, los cuales, intentando escapar de la acusación de que vivir como quería Pirrón es imposible, elevaron los fenómenos a la categoría de criterio práctico y reservaron la imposibilidad de emitir juicios al plano de la naturaleza y de la realidad objetiva de las cosas. Más bien, se puede pensar que según Timón fuera imposible afirmar que la miel es dulce no porque no sepamos si la miel es *verdaderamente* dulce o no, sino porque «nada es más de lo que no es» y las cosas están *por naturaleza* privadas de determinaciones. El hecho de admitir que la miel se manifiesta a los sentidos de un modo determinado corresponde a la constatación pirroniana

de que el hombre está dominado por la naturaleza (T 63 FDC), pero no implica la asunción de esta como criterio práctico. Timón reconoce que las cosas se manifiestan al hombre de manera determinada, pero cree que precisamente por eso resulta engañado, impeliéndolo a conferir determinación a la realidad.

2.5. Timón, «profeta» de Pirrón

Los tres fragmentos examinados nos muestran a un Timón no sólo erudito, literato e historiador de la filosofía, sino filósofo él mismo, como por lo demás se había puesto de manifiesto en el análisis de los fragmentos del *Pitón* (T 53, 54, 55). A pesar de ello, no parece que se pueda atribuir a Timón una modificación sustancial del pensamiento del maestro, ni tampoco un viraje significativo en la dirección del pirronismo posterior. Además, su mención (Dióg. L., IX, 107) entre los que sostuvieron que el fin, el bien supremo de la vida, sea la «suspensión del juicio, al que sigue como una sombra la imperturbabilidad», se debe, como veremos, a un intento de relectura de toda la tradición pirroniana en clave unitaria por parte de los neopirronianos, porque el concepto de suspensión del juicio (ἐποχή) aparece por primera vez en la reflexión del académico Arcesilao[73]. Debemos más bien a Timón la divulgación del pensamiento del maestro, que sin la contribución del alumno habría permanecido desconocido, su inclusión, dejando al margen la originalidad y especificidad, en una tradición filosófica consolidada y en el debate filosófico de la época, y su profundización teórica.

Timón parece haber sido menos activo en relación con la preocupación didáctica; Diógenes Laercio (IX, 112) cuenta que no le gustaba tener discípulos. Quizá por esto, pero más quizá por las peculiares características del pensamiento de Pirrón, después de Timón no se desarrolló una verdadera y auténtica escuela; esto no significa que su trabajo de divulgación fuera en vano: Diógenes Laercio (IX, 115) menciona a diversos personajes que mantuvieron vivo el pirronismo después de Timón, no sólo en Atenas, sino también en Alejandría, y es en esta última ciudad donde el pirronismo recuperó su auge gracias a Enesidemo en el siglo I a. C.

Capítulo II
Los académicos

A diferencia del pirronismo, que a sus comienzos, como se ha visto, presentaba elementos en alguna medida extraños a la tradición filosófica griega, y cuyos representantes Pirrón y Timón eran pensadores aislados, no pertenecientes a ninguna escuela, la posición de Arcesilao de Pítana (IV-III a. C.), Carnéades de Cirene (III-II a. C.) y Filón de Larisa (II-I a. C.)[1] se presenta como la continuación de la dialéctica socrática y no tanto de la reflexión platónica respecto de las posibilidades cognoscitivas del hombre. Como es sabido, Sócrates había desarrollado un método confutatorio en el que se proponía liberar a los interlocutores de las opiniones falsas e infundadas, pero que con frecuencia tenía un resultado aporético. En opinión de algunos estudiosos[2] Sócrates era la figura de la que Arcesilao esencialmente se reclamaba y la vinculación con Platón sólo se justifica en la medida en que este último era el portavoz del maestro. Sin embargo también Platón, no obstante situar el objetivo de la vida del hombre en la búsqueda de la verdad, en algunos diálogos había mostrado los límites y dificultades de las facultades cognoscitivas del alma encarnada, ligada necesariamente al mundo sensible y a sus aporías. Así pues los académicos insistirían en estos aspectos de toda la tradición socrático-platónica.

El abandono del componente más positivo de la doctrina platónica, que perseguía un ideal de conocimiento puramente intelectual de la verdad y del bien, aparecerá como una traición a los ojos del discípulo de Filón Antíoco de Ascalona (siglo I a. C.), quien, según refiere Cicerón (*Luc.* 15), imputó a Arcesilao el nacimiento de una Academia Nueva. Sin embargo no debieron verlo así los miembros de la escuela contemporáneos suyos, junto a los que, como dicen las fuentes, Arcesilao tuvo tanto éxito que acabó siendo elegido escolarca, señal esta de que no debía de ser considerado demasiado «desviado» de la tradición[3]. Y no debió aparecer como tal a ojos de otros autores antiguos –del epicúreo Filodemo de Gádara, que en el siglo I a. C. escribió una pormenorizada historia de los sucesores de

los escolarcas de la Academia, la *Historia de los académicos*[4], del neopirroniano Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.* I, 220) y del historiador Diógenes Laercio (I, 19)– según los cuales la Academia Nueva comenzó con Carnéades (o con el sucesor de Arcesilao, Lácides de Cirene[5]), mientras que Arcesilao representó una fase de transición, la de la Academia Media[6]. Por lo demás también los estudiosos modernos[7] consideran legítima la dependencia de Arcesilao respecto de Sócrates y Platón, aunque no exhaustiva del testimonio vital del primero y del esfuerzo teórico del segundo. El tema es bastante amplio y complejo, y afecta no sólo a la historia del escepticismo, sino también a la del platonismo, lo que excede los objetivos del presente trabajo y por lo tanto no puede encontrar aquí un tratamiento adecuado[8], mientras que en el ámbito de una historia del escepticismo es importante revelar las consecuencias derivadas de la diferente génesis histórica de la reflexión de los académicos respecto de la de Pirrón y Timón.

Como los pirronianos, también los académicos tenían presente la reflexión presocrática y en particular eleática tocante a las aporías y contradicciones del mundo sensible (Cic., *Varr.* 44), pero el hecho de haberla aprendido a través de la mediación socrático-platónica así como democrítea, en lugar de como la había hecho Pirrón, los indujo a una mayor cautela epistemológica. A diferencia de Pirrón y Timón, en efecto, que de las aporías y contradicciones del mundo sensible dedujeron la indeterminación objetiva de todas las cosas, Arcesilao, Carnéades y Filón no se pronunciaron nunca sobre su estatus ontológico, afirmando más bien que de ellas no se puede tener conocimiento seguro. En consecuencia, como se verá, la suspensión del juicio de los académicos no nace, como la afasia pirroniana, del modo de ser de las cosas, sino de la imposibilidad de distinguir con seguridad una representación verdadera de una falsa, y de la existencia, para cada tesis, de una contraria, igualmente fundamentada.

1. *Arcesilao de Pítana*

1.1. Vida y formación filosófica

Arcesilao (316/315-241/242) no escribió nada[9]. Sobre su vida disponemos de los testimonios que nos transmiten Diógenes Laercio y Filodemo de Gádara. Ambos derivan, como las biografías de Pirrón y Timón, de las

Vidas del casi contemporáneo Antígono de Caristo, citado ya en el capítulo anterior.

Por Antígono sabemos ante todo que Arcesilao estudió astronomía y geometría en su patria y, luego del traslado de su familia a Atenas, música y retórica en el Perípato de Aristóteles, dirigido entonces por Teofrasto de Éreso[10]. Las fuentes concuerdan además en referir que en un determinado momento Arcesilao decidió frecuentar la Academia de Platón, quizá por la fuerte amistad que le vinculaba con un miembro importante de aquella escuela, Crántor[11], pero es probable que Arcesilao se viese también atraído por la enseñanza de quien entonces estaba al frente, Polemón[12], el cual había recuperado y desarrollado el aspecto ético del pensamiento platónico, después de que Espeusipo y Jenócrates[13] se hubieran sobre todo concentrado sobre el pensamiento metafísico.

A la muerte de Crates[14], sucesor de Polemón, hay constancia de que Arcesilao fue elegido jefe de la escuela, quien, como se decía, sugirió que los miembros de la Academia contemporáneos suyos lo consideraran idóneo para transmitir la ortodoxia de la escuela. Es cierto sin embargo que el relieve que dio a la componente crítica del pensamiento de Platón, en menoscabo de aquella otra más resuelta, abrió una ocasión a las críticas recordadas ya por los contemporáneos Aristón de Quíos (en Dióg. L., IV, 33) y Timón (F 31 y 32 Di Marco). La representación que ellos ofrecían de esa componente crítica bajo forma de quimera «por delante Platón, por detrás Pirrón, por en medio Diodoro» o de pez que nada «con el plomo de Menedemo bajo el pecho, o con toda la carne de Pirrón o con Diodoro» tenía probablemente la intención de acusarle de plagiario. Sin embargo Pirrón nunca es mencionado entre los inspiradores de la reflexión de Arcesilao por las fuentes mejor acreditadas (Cic., *Varro* 44; *Luc.* 14 y 72; Plut., *Adv. Col.* 1121-2), que citan en su lugar a Heráclito, Parménides, Demócrito, Empédocles, Anaxágoras, Sócrates y Platón. Por lo demás, a la vez que Arcesilao empezó a actuar, Timón no había aún aparecido en la escena filosófica de Atenas, y Pirrón era conocido allí no tanto por lo que pensaba, sino, más bien, por lo excepcional del comportamiento de imperturbabilidad e impasibilidad que mantenía en cualquier circunstancia; esto para nada es atribuido a Arcesilao e incluso, como se verá, él tomará sus distancias[15]. También por lo que respecta a los megarenses Menedemo y Diodoro[16], no es preciso postular que Arcesilao haya recorrido un período como discípulo de aquellos[17]: ya Cicerón señalaba la paternidad socrá-

tica de la gran habilidad dialéctica con la que el académico inducía al interlocutor a exponer el propio pensamiento y a defenderlo de las contraargumentaciones (Cic., *De fin.* II, 1-2) para luego llevarlo a «suspender el juicio a causa de razonamientos contrarios», como informa también Diógenes Laercio (IV, 28)[18].

Con la práctica de este método Arcesilao dio muestra de gran elocuencia y obtuvo un amplio eco, gracias también al carácter amable y generoso, si bien a veces algo impaciente, que las fuentes le atribuyen (Dióg. L., IV, 36-37). El mismo Timón, como se ha visto, acabó por reconocer la honradez intelectual y moral en un *Elogio* escrito con ocasión de la muerte, sobrevenida a la edad de setenta y cinco años.

1.2. La refutación socrática y la fuerza de los argumentos contrarios

Así que Arcesilao se presentaba ante todo como el continuador de la refutación socrática (Cic. *De fin.* II, 1-2). Sin embargo no se trató de una continuación exenta de innovaciones. En pocas palabras, se puede describir el «control» (*élenchos*) socrático de la manera siguiente: Sócrates, al declararse ignorante del argumento del que quería tratar, solía interrogar a sus interlocutores a propósito; en un segundo momento, a través de una serie seguida de preguntas, le inducía a desarrollar y precisar su posición; por último, por medio de argumentaciones muy agobiantes, le llevaba a deducir de ello consecuencias contradictorias. Arcesilao en cambio, después de invitar a sus interlocutores a exponer el propio pensamiento, les oponía la tesis contraria; luego daba otra oportunidad a sus interlocutores para admitir razones de igual peso a favor de la posición opuesta y de ahí los llevaba a la suspensión del juicio (Cic., *Varro* 46; Dióg. L., IV, 28).

La primera diferencia entre ambos modos de proceder es que Arcesilao abandonó la declaración de ignorancia inicial, quizá porque ya Platón había mostrado cómo podía aparecer no siempre sincera o autocontradictoria[19]. Arcesilao, dice Cicerón (*Varro* 45), considera que «no hay nada que se pueda saber, ni siquiera lo que Sócrates se había reservado, es decir, el saber que no sabe». En realidad Sócrates no afirmó nunca «saber que no sabe», sino sólo que no sabía nada; Arcesilao incluyó la afirmación

de no saber entre sus argumentos, probablemente para evitar tener que admitir una excepción a la suspensión del juicio[20].

Parece por tanto que el académico había sustituido el modo socrático –*reductio ad absurdum*– por el método de la *disputatio in utram partem*, fruto de los desarrollos operados en la dialéctica por Platón y Aristóteles y puestos en práctica por la Academia Antigua. Y que luego, aunque sea innegable el carácter fundamentalmente *ad hominem* de sus argumentaciones, no esté fundada del todo la interpretación de su pensamiento ampliamente compartida por los estudiosos modernos[21], según la cual todas sus argumentaciones y afirmaciones habrían de entenderse exclusivamente como un vuelco dialéctico de nociones estoicas con el objeto de inducir a los adversarios a autocontradecirse. Tampoco parece necesario concluir que, aunque no utilizara el recurso a la *reductio ad absurdum*, él hubiera opuesto a los estoicos doctrinas alternativas sin compartirlas.

Ciertamente sería este el modo más sencillo de defender a Arcesilao de la acusación de autocontradicción (si hay que suspender el juicio sobre cualquier cosa, ¿qué legitimidad epistemológica tienen entonces las argumentaciones y afirmaciones académicas?). Y en efecto, según dice Diógenes Laercio (IV, 36), él se abstenía de pronunciar frases como «yo digo que...», «las cosas son así», «no estoy de acuerdo». Sin embargo el examen de los testimonios que conservamos sugiere que no todas sus afirmaciones pueden leerse en clave dialéctica; ya Cicerón afirmaba explícitamente que «Arcesilao no emprendió su discusión con Zenón[22] por un deseo de polémica, sino por querer buscar la verdad» (*Luc.* 76). Y es fácil imaginar que, dada su interpretación del pensamiento de Sócrates y Platón, el objetivo de Arcesilao no debió ser sólo el estoicismo, sino cualquier sistema filosófico asentado en afirmaciones definitivas respecto de la realidad. La terminología, paralela en ocasiones a la utilizada por el estoico Zenón, podría remontar a los maestros comunes, los ya citados Teofrasto y Polemón, mientras que los tonos encendidos de la polémica entre ambos se explican por el hecho de que cada uno de ellos se consideraba el mejor intérprete del pensamiento socrático –Zenón había efectivamente frecuentado también al cínico Crates[23] y es probable que por su influencia acusara a Platón, como nos dice en el siglo I d. C. el medioplatónico Numenio (Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 5), de haber traicionado el pensamiento de Sócrates, al que consideraba esencialmente como un maestro de moral. Es posible por tanto que los académicos vieran en Zenón el peligro de una desnaturali-

zación de la filosofía socrática, como lamentaba Polemón: «No se me escapa, Zenón, que entras en mi casa por la puerta del jardín para robarme mi doctrina y ponerle una indumentaria fenicia»[24] (Dióg. L., VII, 25), y que Arcesilao se propusiese combatir semejante desnaturalización atacando sobre todo a la epistemología gracias a la cual los estoicos creían que era posible tener un conocimiento cierto de la realidad.

Por estas razones, y por otras más específicas que se explicarán después, hoy muchos estudiosos[25] piensan que las afirmaciones de Arcesilao, incluida la que se refiere a la suspensión del juicio, aunque estando seguramente insertas en un contexto antiestoico, se entienden como la expresión de su propio pensamiento, sin que por ello, como veremos en breve, Arcesilao esté condenado a contradecirse.

1.3. «El sabio no tiene opiniones»: la crítica de la gnoseología estoica y la suspensión del juicio

La primera de las afirmaciones que Arcesilao pareció haber sostenido en primera persona es aquella según la cual el sabio no tiene opiniones; es cierto que se trata de una conocida tesis de Zenón, pero, dice Cicerón (*Luc.* 77) «no solamente le pareció verdadera a Arcesilao, sino también moralmente justa y digna del sabio». Esto no sorprende si se tiene presente el significado de conocimiento inestable, porque está ligada a la percepción sensible, y carente de fiabilidad, que el término opinión (δόξα) tenía también en el *Teeteto* y en la *República* de Platón. Sin embargo esta tesis de la infalibilidad del sabio tiene para Zenón y Arcesilao implicaciones diferentes: si para Arcesilao, por no equivocarse, el sabio no hace afirmaciones o negaciones sobre el mundo exterior, y por tanto suspende siempre el juicio, para Zenón eso significa que las afirmaciones del sabio son por definición infalibles.

Las pretensiones de infalibilidad del sabio estoico se fundamentan, según refiere Cicerón (*Varro* 40-1 ss. y *Luc.* 18)[26], en la existencia de representaciones mentales denominadas por Zenón comprensibles (καταληπτή), para indicar que se trata de las representaciones cuya evidencia hace efectivamente que puedan ser consideradas verdaderas[27]. Estas representaciones se formarían como resultado de las impresiones provocadas en los sen-

tidos por la presencia de un objeto externo de manera tan clara y evidente que nuestra razón se ve inducida a aceptarlo (συγκατατίθεσθαι), dando así lugar a un acto mental llamado comprensión (κατάληψις) que para Zenón es el criterio de la verdad (en otras palabras: lo que distingue una representación verdadera de una falsa es el hecho de que sea comprensible o no). Zenón comparó la representación aprehensible con una mano abierta, el consentimiento, con la ligera flexión de los dedos, y la aprehensión verdadera y auténtica, con la acción de cerrar el puño (Cic., *Luc.* 145). A su parecer todos pueden tener representaciones aprehensibles y experimentar el proceso de aprehensión, porque todos poseen la facultad de la razón y a partir de ahí están en disposición de reconocer, y de aceptar, las representaciones verdaderas. Sin embargo la razón no opera en todas las personas con la misma intensidad: si el sujeto es culto, o sabio, la aceptación que la razón confiere es firme y segura, capaz de resistir eventuales objeciones, y da lugar a un verdadero y auténtico saber (ἐπιστήμη); en el caso de quien no es suficientemente sabio, la aceptación es débil y mudable, y da lugar a una simple opinión[28]. En otras palabras, con la aprehensión una representación aprehensible (verdadera) se inserta en el sistema de conceptos de un sujeto y según la naturaleza de este último se califica como ciencia o como opinión[29].

Es evidente que ni el fundamento sensorial ni las pretensiones de infalibilidad de esta gnoseología podían ser aceptados por un miembro de la Academia platónica. La crítica que Arcesilao dirigía a esta teoría del conocimiento consistía esencialmente en poner en duda la posibilidad de distinguir entre una representación verdadera y una falsa y, en consecuencia, la existencia misma de representaciones aprehensibles. No existe representación que, como sostiene Arcesilao según Cicerón (*Luc.* 77), aun pareciendo verdadera no pueda ser falsa, lo que equivale a decir que no hay nada en las representaciones verdaderas (conformes al objeto externo) que las haga distinguibles de las falsas (desacordes con el objeto externo). Para sostener esta postura Arcesilao adujo varios ejemplos (*Luc.* 79-86)[30]: el remo inmerso en el agua aparece claramente como si estuviera doblado aunque no lo está; al que está en una nave en movimiento una persona inmóvil en tierra firme le parece que está en movimiento; aunque los matemáticos digan que el Sol es dieciocho veces más grande que la Tierra, nosotros lo vemos mucho más pequeño; en suma, aquello que creemos ver no es Quinto, sino su gemelo Publio Servilio[31].

En segundo lugar Arcesilao combatió la doctrina zenoniana de la aprobación, porque, como se ha visto en la metáfora de la mano, hacía preceder la aprobación a la aprehensión, o sea, al verdadero y auténtico acto cognoscitivo[32]: dado que a los ojos del académico no hay nada que permita distinguir una representación verdadera de una falsa, eso implica que se asiente a aquello que todavía no se conoce, y por lo tanto se está dando aceptación a lo falso. Y «nada hay peor que la aceptación y la aprobación precedan a la cognición y a la comprensión» (Cic. *Varro* 45). Por eso, concluye Arcesilao, es menester suspender el asentimiento. Zenón, en realidad, admitía que en determinadas circunstancias fuese necesario suspender el asentimiento, como expresión de prudencia ante las representaciones inciertas; pero según Arcesilao las representaciones son todas inciertas y por eso hay que suspender siempre el asentimiento.

El sistemático informe de Sexto Empírico aclara con mayor evidencia cómo esta conclusión no se reduce a la mera utilización dialéctica de un concepto estoico. Sexto Empírico dice que la crítica de Arcesilao se focalizaba sobre todo en la ambivalencia del concepto de aprehensión, que, pudiendo calificarse como ciencia o como opinión según el sujeto que otorga su asentimiento, sin embargo es puro nombre, un concepto vacío, que no significa nada, y mucho menos es un criterio de veracidad (Sexto E., *Math.* VII, 150-153):

Ellos [los estoicos] afirman que hay tres [criterios] vinculados entre sí: la ciencia, la opinión y la aprehensión, en posición intermedia entre los dos primeros. De estos, la ciencia es la aprehensión segura, firme, inmutable, resultado de la razón; la opinión es el asentimiento débil y engañoso; y la aprehensión es una vía intermedia, o sea el asentimiento a una representación percibida[33]. Según ellos [los estoicos] representación percibida es aquella verdadera y no susceptible de llegar a ser falsa. Dicen que de esos tres criterios la ciencia sólo es propia de los sabios y la opinión sólo es de los necios, la aprehensión en cambio es común a ambos y este criterio es cierto. Arcesilao se opuso a estas teorías estoicas al demostrar que la aprehensión no puede ser un criterio al estar entre la ciencia y la opinión. En efecto, lo que llamamos aprehensión o asentimiento a una representación percibida sucede o en el sabio o en el tonto. Pero si sucede en el sabio, es ciencia, si sucede en el tonto, es opinión, y más allá de estos criterios no se da otro que sea mero nombre.

Según Sexto, además, Arcesilao criticó la definición misma de aprehensión como asentimiento a una representación percibida por dos motivos. En primer lugar no se puede aceptar una representación porque una representación, en cuanto impronta del objeto en el alma, existe o no existe, pero que sea percibida o no, verdadera o falsa, o sea correspondiente más o menos al objeto representado, es algo que no surge de la propia representación, sino que resulta de un juicio, de una proposición. Para obtener el asentimiento de la razón, una representación debería haber sido expresada de una manera propositiva, pero en este caso no sería una representación, sino un juicio. Arcesilao se desquita de la objeción lanzada por Sócrates a la pretensión de Protágoras en el *Teeteto* (184-186) de que la sensación sea conocimiento: la sensación no puede ser conocimiento porque es un estado pasivo del alma que no dice nada respecto del objeto que se percibe, porque no se expresa en un contenido proposicional. Arcesilao intentaba así cortar el nexo indisociable entre sensaciones y juicios de manera independiente de la de Zenón como algo propio de la representación percibida, y restablecer el dualismo entre sensación y razón. Y esto porque, como ya señalaba Cicerón, para Arcesilao no existe ninguna representación que, aun pareciendo verdadera, no pueda ser falsa, al no haber modo de distinguir una representación percibida de una que no lo sea, una representación verdadera, de una falsa, una representación que corresponde a la realidad, de una que no se corresponde (Sexto E., *Math.* VII, 154-155):

> En verdad, si la aprehensión es asentimiento de la representación percibida, no existe, en primer lugar porque el asentimiento no se refiere a la representación, sino a la proposición (los asentimientos se conceden a juicios), en segundo lugar, porque no se da ninguna representación verdadera tal que no pueda también ser falsa, como está probado en muchos y diversos casos[34]. Si no existe representación percibida, no habrá tampoco aprehensión, ya que ella había sido definida como asentimiento a la representación percibida.

Una vez desmontado el criterio estoico de conocimiento y la epistemología en él fundada, Arcesilao, continúa Sexto, extrae sus conclusiones: si no existe aprehensión, las cosas no son aprehensibles y sabio es aquel que suspende el juicio. Como se decía, no se trata aquí exclusivamente de un vuelco dialéctico de conceptos estoicos: «Si no existe la aprehensión, todas

las cosas serían inaprehensibles. Y si todo es inaprehensible, se deducirá que también para los estoicos el sabio tendrá que suspender el juicio» (*Math.* VII, 155). Concretamente las palabras «también para los estoicos» aclaran que no sólo el sabio estoico, sino el sabio en general, comprendido también el académico, está implicado en el razonamiento. Esto está confirmado por el uso de la expresión «suspender el juicio» (ἐπεχεῖν) en lugar de «suspender el asentimiento» (ἀσυγκατάθεσις), concepto estoico del que apenas se ha demostrado la vacuidad.

Tan sólo la última parte de la argumentación referida por Sexto se refiere directamente al sabio estoico, y lo sitúa ante el mismo dilema transmitido por Cicerón: o se comporta como el académico aquel y suspende el juicio, o si, en tanto que sabio estoico, da el asentimiento a lo que no puede ser aprehendido, entonces estará formulando una opinión, lo cual contradice la premisa inicial de que el sabio no tiene opiniones (Sexto E., *Math.* VII, 156-157):

> Consideramos también este otro punto de vista: si todo es inaprehensible, según el criterio estoico, no existe, en caso de que el sabio dé su asentimiento, estará opinando; dado que en efecto nada es aprehensible, si asiente, estará dando su asentimiento a lo inaprehensible, y el asentimiento a lo inaprehensible es opinión. De modo que, si el sabio se encuentra entre los que asienten, también estará entre los que opinan. Pero el sabio no se halla entre los que opinan (según los estoicos, desde luego, esto es propio de la estulticia, y causa de errores); con lo que el sabio no está entre quienes dan el asentimiento. Si las cosas son así, el sabio tendrá que rechazar el asentimiento a todo; y esto no es sino suspender el juicio; en conclusión, el sabio suspenderá su juicio sobre cualquier cosa.

Este último pasaje de la crítica de Arcesilao al criterio sobre la verdad de Zenón se centra en la redefinición de la opinión como asentimiento a aquello que (todavía) no se ha aprehendido. Se trata de un concepto que nace de la demostración de la inexistencia de la aprehensión pero no está contrastado con la definición de Zenón sobre la opinión como asentimiento débil y falso y, por lo tanto, puede ser aceptada por la parte contraria[35]. Sólo así[36] el académico puede impedir al estoico eludir la confutación al rebatir que no es el asentimiento a aquello a lo que no se ha comprometido lo que entiende al hablar de opinión. Y, en función de la idea de fondo, es precipitado que cualquier asentimiento se dé antes de

que se haya producido la aprehensión y por lo tanto es algo indigno del sabio, porque puede desquiciar las pretensiones de conocimiento seguro e infalible del sabio estoico obligándole a suspender el asentimiento sobre cualquier cosa.

Sin embargo, si la necesidad de suspender el asentimiento es algo que atañe al sabio estoico, tal como se ha dicho, la suspensión del juicio es a lo que, en general, debe atenerse el sabio. Abstenerse de toda atribución positiva o negativa de un predicado a un sujeto parece pues una postura que Arcesilao debía sostener *propria persona;* así lo sugieren también las palabras de Diógenes Laercio (IV, 28): «Arcesilao suspendió toda afirmación y negación».

Por el contrario, la definición de las cosas como «inaprehensibles» (ἀκατάληπτα) refleja el contexto antiestoico, porque Arcesilao entendía más bien que eran «oscuras» (*obscura* en latín, ἄδηλα en griego); y en efecto Cicerón (*Varro* 44-45) dice que Arcesilao

> polemizaba con Zenón sobre la oscuridad (*obscuritate*) de todas aquellas cosas que habían inducido a la confesión de la propia ignorancia a Sócrates [...] y a casi todos los antiguos, que sostenían que nada puede ser comprendido (*cognosci*), que nada puede ser percibido (*percipi*), nada puede ser conocido (*sciri*), que los sentidos son limitados, las mentes débiles, la vida, breve, [...] y pensaba que todas las cosas estaban envueltas en tinieblas (*omnia tenebris circumfusa*).

Otra cosa diferente es, como ya se ha dicho, afirmar que las cosas son inaprehensibles por decir que nos resultan oscuras: en el primer caso se trata de un juicio sobre la realidad que contrasta con la recomendación de suspender el juicio; en el segundo, se trata de la comprobación de los límites de las facultades cognoscitivas del hombre, puestos de manifiesto por la inexistencia de algo que distinga las representaciones verdaderas de las falsas y de la fuerza de los argumentos contrarios. Sin embargo, a diferencia de lo que hará Carnéades respondiendo a la acusación lanzada por Zenón contra Arcesilao de volver todo incierto y de hacer imposible la vida desde un punto de vista práctico (Cic., *Luc.* 32 y Numenio en Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 7), Arcesilao no distinguió expresamente entre «inaprehensible» (ἀκατάληπτον) y «oscuro» (*obscurum* en latín, ἄδηλον en griego), sino que utilizó el primer término exclusivamente en el ámbito de la polémica antiestoica.

1.4. La crítica de la ética estoica y la acción razonable

De la acusación de hacer imposible la vida, la misma en que también estaba incurso Pirrón, Arcesilao se defendió de manera diferente, a tenor de lo que nos dice, como siempre, Sexto Empírico (*Math.* VII, 158):

> Pues, después de esto, era necesario indagar también respecto de la manera de conducirse en la vida, que por naturaleza es imposible carecer de criterio, del cual depende la felicidad, o sea la finalidad de la vida, Arcesilao afirma que aquel que suspende el juicio acerca de todo regulará sus decisiones y sus rechazos y en general las acciones según lo que es razonable (εὔλογον) y que ateniéndose a ello obrará con éxito (κατορθώσει). Efectivamente la felicidad se alcanza por medio de la sensatez (φρόνησις), que reside en las acciones que tienen éxito (κατόρθωμα), estas acciones son las que tras haberse llevado a cabo poseen una justificación razonable (εὔλογον ἀπολογία). Por lo tanto quien se atiene en la vida a lo que es razonable tendrá éxito y será feliz.

En este pasaje, donde se interpreta el pensamiento de Arcesilao en clave exclusivamente dialéctica, se reconoce una confirmación de la propia tesis por la presencia de términos que las fuentes atribuyen también a los estoicos. Especialmente el término κατόρθωμα, que representa la acción enteramente moral del sabio estoico, única fuente de felicidad (Cic., *De fin.* III, 58; Dióg. L., VII, 107); y el término εὔλογον, empleado por Zenón (Dióg. L., VII, 76) para definir la acción moral en general, aquella acción que, después de haberse realizado, se demuestra racional, es decir, conforme a la naturaleza humana. Con esta perspectiva la acción absolutamente moral del sabio estoico se vería reducida a la acción sólo relativamente moral que los estoicos atribuyen al hombre en general. Sin embargo en el pasaje en cuestión Arcesilao no está hablando del sabio estoico, que todo lo más suspende el asentimiento, sino del sabio que suspende el juicio; el sabio académico. Y el escolarca podría haber cambiado, no por los estoicos, sino por Aristóteles (*Eth. Eud.* 1247a 4-14), bien el término κατόρθωμα[37], utilizado por el Estagirita precisamente para indicar las acciones que tienen éxito y para expresar que la sabiduría es siempre susceptible de dar razón del éxito de las acciones que promueve, bien el adjetivo εὔλογον, que en Aristóteles indicaba precisamente la satisfacción que deriva de la consecución de una verdad.

La «doctrina de lo razonable» se opone desde luego a la ética estoica, ya que quiere mostrar que para alcanzar la felicidad no es necesaria la sabiduría infalible del sabio académico de cumplir conscientemente acciones que tengan un buen fin. Sin embargo, es probable que aquella sirviera también para mostrar que la felicidad es alcanzable pese a la suspensión del juicio, y que más adelante representase también la posición asumida por Arcesilao en general en materia de ética referida a la conducta, un problema que revestía una función fundamental en todas las escuelas filosóficas de la época y que también era particularmente predilecto de su maestro Polemón[38].

Los estoicos y epicúreos objetaban a esta postura de Arcesilao que la calificación de «razonable» para una acción se da a posteriori, y que por eso no representa, hablando estrictamente, un criterio de conducta: no es aquello que permite llevar a cabo una elección, sino que más bien es aquello que la califica como portadora de éxito. Si se tiene en cuenta el testimonio de Plutarco (*Adv. Col.* 1122a-d)[39], Arcesilao respondía que para actuar no es necesario formular un juicio y luego dar el asentimiento, sino que son suficientes la representación y el instinto, que no es otro que el impulso suscitado por la representación de algo conforme con nuestra naturaleza:

> La acción requiere dos cosas: una representación de algo conforme a la naturaleza (οἰκεῖον) y un impulso (ὁρμή) hacia el objeto que aparece conforme a la naturaleza; ninguna de estas cosas está reñida con la suspensión del juicio, porque su razonamiento rechaza la opinión, no el impulso ni la impresión. Luego, cada vez que algo es percibido conforme a nuestra naturaleza no hay en absoluto necesidad de ninguna opinión para dirigirse hacia ello, sino que enseguida sobreviene el impulso porque se trata de un movimiento y una tendencia del alma.

También en este pasaje aparecen términos que se encuentran en la teoría zenoniana de la acción, la cual se fundamentaba efectivamente en el impulso (ὁρμή) suscitado por las representaciones de aquello que es conforme a la naturaleza (οἰκεῖον) a lo cual sigue el asentimiento (Arrio Díd. en Estobeo II, 86, 17)[40]. Y probablemente es cierto que Arcesilao de esta manera quería demostrar a los estoicos que para actuar no es necesario el asentimiento y conducir la perfecta acción del sabio estoico a un plano de espontaneidad natural. Sin embargo el texto habla una vez más de sus-

pensión del juicio, no de asentimiento, y es posible que ahí se encuentre la explicación ofrecida por Arcesilao sobre el modo de actuar del sabio académico. De hecho Plutarco señala cómo los adversarios hicieron de todo para forzar a Arcesilao a admitir que el impulso debía transformarse en asentimiento para guiar la acción, pero a esto respondía Arcesilao que el impulso «se manifiesta por sí mismo como capaz de guiar las acciones sin tener necesidad de que se le añada algo desde fuera». Y el hecho de que Arcesilao hable en primera persona no tendría que sorprender: había sido su maestro Polemón el primero en afirmar que el objetivo de la vida, el bien, consiste en vivir conforme a la naturaleza entendida como un conjunto de actitudes e inclinaciones instintivas y espontáneas de la persona; probablemente para mitigar las rigideces y el formalismo de la ética socrática. Del resto ya Platón en el *Gorgias* (468b-c) había afirmado que todos los hombres deseaban el bien, y es el *leitmotiv* del *Banquete* (especialmente en 200a-e) que tal deseo sea lo que mueve todas las actividades del hombre, incluida la filosofía.

A Polemón deben remitirse también Zenón y Epicuro, los cuales dieron al concepto de conformidad con la naturaleza (οἰκείωσις) significados diferentes según su concepción de la naturaleza del hombre: vivir de acuerdo con el propio componente racional significaba para Zenón vivir buscando el placer, para Arcesilao seguir los impulsos percibidos como algo natural, que a posteriori se demuestran como razonables en la medida en que se ven coronados por el éxito.

Esta posibilidad de poder justificarse a posteriori es lo que transforma la acción realizada siguiendo el instinto de la acción mecánica, no diferente de la de los animales, en acción voluntaria: así pensaba ya Aristóteles, para el cual quien decide obrar de determinada manera no siempre lo hace mediante el razonamiento, sino que lo que califica a una acción como voluntaria es la posibilidad, una vez realizada, de explicarla conforme a determinadas razones[41]. Podría objetarse que estas razones corresponden a determinados juicios, lo que no se concilia bien con la suspensión del juicio profesada por Arcesilao. Sin embargo, tal como se ha dicho, estos juicios no intervienen en el momento de orientar una decisión, sino cuando esta viene justificada por aquel que, aun suspendiendo el juicio sobre las cosas, realiza acciones que tienen éxito siguiendo el propio instinto natural. Así que, como sugiere Diógenes Laercio (VII, 177), estos no consideran la proposición «x es P», sino la proposición «es razona-

ble que x sea P»: pues consideran un segundo orden de proposiciones, que no se refiere a la naturaleza de las cosas, sobre las que el juicio se suspende, sino a la justificación del impulso desde el punto de vista del resultado que se ha conseguido. Por lo tanto, desde el momento que describe los mecanismos de comportamiento humano sin avanzar una prescripción ética, y justifica la racionalidad de la acción sin asentimiento, esta teoría de la acción no contradice la necesidad de suspender el juicio.

La misma suspensión del juicio no es tanto una prescripción, lo que la expondría a ser acusada de contradicción, ni un juicio sobre la naturaleza de las cosas, como quería Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.* I, 231-234), sino la salida natural de la imposibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso; ella misma es fruto de un impulso que conduce hacia lo que es razonable, lo que equivale a decir hacia aquello que puede ser explicado mediante buenas razones (no pone al sabio ante el riesgo de equivocarse), y que llegará a buen fin. Este es el motivo por el que Sexto Empírico dice que para Arcesilao la suspensión del juicio lleva a la felicidad (*Math.* VII, 158).

Sexto dice también que para Arcesilao la suspensión del juicio es el bien y, por lo tanto, el objetivo de la vida (*Pyrr. Hyp.* I, 232-233); esta, sí, sería una afirmación autocontradictoria, pero no puede considerarse una cita literal dado que el contexto del que esta afirmación se desprende va especialmente dirigido a mostrar que los académicos se autocontradicen. Antes bien, como ya se ha dicho, Arcesilao afirmaba que la suspensión del juicio es una actitud «respetable y digna del sabio» (Cic., *Luc.* 76), y que el académico rivalizó con Zenón por «amor a la verdad» (Cic., *Luc.* 77); ni tampoco estas afirmaciones están en contradicción con la suspensión del juicio, porque pueden considerarse perfectamente afines a la tradición socrático-platónica que quería al hombre sabio y filósofo (amante del saber) sin pronunciarse nunca sobre la existencia efectiva del sabio (posesor del saber)[42].

1.5. La crítica a la concepción zenoniana del destino

Cicerón en el tratado *Sobre el destino* (40) refiere un argumento contra la concepción zenoniana del destino que parece oportuno atribuir a Arcesilao[43]:

«Si todo sucede por obra del destino, todo sucede por obra de una causa antecedente; y si esto vale para los instintos, vale también para lo que sigue al instinto, los consentimientos. Pero si la causa del instinto no está en nuestro poder, tampoco el instinto lo estará; y si las cosas son así, tampoco lo que es producto del instinto está en nuestro poder. Así que ni los asentimientos ni las acciones están en nuestro poder. De ahí que no sean justos ni los elogios, ni los reproches, ni los honores, ni los castigos». Como esta conclusión es falsa, [aquellos que se oponen al determinismo universal] piensan que puede entenderse racionalmente que no todo lo que sucede acontece por obra del destino.

Zenón en efecto pensaba que todo lo que sucede en el universo responde a una cadena de causas preordenadas y racionales (Aristocles en Eusebio, *Praep. Ev.* XV, 14, y Dióg. L. VII, 149). Sin embargo, probablemente para preservar la libertad de acción del hombre y justificar la existencia del mal y de las malas acciones, él sostenía también que algunas cosas están en nuestra mano (Epifanio, *Adv. Haer.* III, 2, 9), entre ellas el conceder el asentimiento (Cic., *Acad.* I, 41). El argumento recogido en el tratado *Sobre el destino* se fundamenta en la evidente imposibilidad de conciliar ambas doctrinas; como en la confutación de la representación aprehensible Arcesilao obligaba a Zenón a admitir que el sabio debe suspender el asentimiento si no quiere caer en la opinión, aquí le obliga a negar la existencia del destino si quiere mantener la libertad de acción. De hecho Arcesilao vuelve contra los estoicos la misma acusación que le había hecho Zenón de anular la distinción entre virtud y vicio y de hacer imposible justificar una acción autónoma y responsable: no es el académico quien realiza una acción automática e irracional, sino quien sostiene que todo sucede por obra del destino[44]. A estas como a las otras críticas de Arcesilao, Crisipo responde, como se verá, modificando la postura de Zenón.

2. *Carnéades de Cirene*

2.1. Vida y formación filosófica

A la muerte de Arcesilao la jefatura de la escuela de la Academia pasó a Lácides de Cirene y sucesivamente a los focenses Telecles y Evandro, a Hegesino de Pérgamo y por fin al discípulo de estos Carnéades de Cirene

(Dióg. L., IV, 59-61)[45]. En este período, durante cerca de cincuenta años, el pensamiento de Arcesilao continuó enseñándose sin modificaciones de relieve dentro de la escuela, aunque algunos gérmenes de innovación debieron de aparecer ya con Lácides, según lo que refieren Filodemo en la ya mencionada *Historia de los académicos* y Diógenes Laercio (I, 19) que le atribuyen el nacimiento de la Nueva Academia, después de la Academia Media de Arcesilao. La talla intelectual y fama de Carnéades fueron sin embargo tales que puede decirse, con Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.* I, 220), que a él se debe un ulterior cambio de dirección en la historia de la Academia.

Tampoco Carnéades escribió nada[46]. Sabemos por Diógenes Laercio (IV, 62-66) que nació en 219 a. C. en Cirene, ciudad con numerosas escuelas de filosofía y matemáticas; no se sabe nada de la formación que pudo tener, a no ser que parece haber seguido lecciones de aquel Aristipo, por lo demás desconocido, que Numenio consideraba entre los mejores discípulos de Lácides, el sucesor de Arcesilao[47]. A continuación se trasladó a Atenas para continuar estudiando filosofía: al principio estuvo con el estoico Diógenes de Babilonia[48], del que aprendió el pensamiento de Crisipo[49], y a continuación en la Academia de Hegesino.

Tampoco se sabe mucho de su vida; es cierto que obtuvo una vastísima cultura filosófica, como refiere Cicerón (*Varro* 46) y que por esta razón fue designado como sucesor de Hegesino al frente de la Academia. Estrabón, el historiador del siglo I a. C. (*Geo.* XVII, 3, 22), habla de él como el mejor filósofo de la Academia, y su fama se extendió por el extranjero hasta el punto de que, probablemente por sus grandes dotes dialécticas, Carnéades se convirtió en una de las figuras más relevantes de la época helenística.

A ello se debe quizá que, en 155 a. C., Carnéades fuera enviado a Roma en calidad de embajador de Atenas, en compañía del ya mencionado Diógenes de Babilonia y del peripatético Critolao[50], para que se revocara la sanción que la ciudad tenía que pagar por haber saqueado Oropo. Lactancio (*Div. Inst.* V, 11-16)[51] cuenta que en aquella ocasión Carnéades dio muestra del método dialéctico que utilizaba habitualmente y que su elocuencia obtuvo una gran resonancia entre la juventud de Roma; sin embargo a Catón le resultó excesivamente falta de escrúpulos y Carnéades tuvo que volverse junto con sus compañeros. Llegó a vivir hasta casi los noventa años de edad.

2.2. El método dialéctico

Por la descripción de la expedición a Roma se sabe que Carnéades siguió el camino abierto por Arcesilao en el uso de la dialéctica platónica aunque en la *disputatio in utram partem* de su predecesor prefiriera el método del *diserendi in utram partem*[52]. En efecto, según Lactancio, Carnéades tenía dos tipos de discurso en los que mantenía posiciones opuestas; en el primero exponía los argumentos de apoyo a los conceptos de justicia fundamentados en el concepto de derecho natural, en el segundo se empleaba por el contrario en demostrar la falta de fundamento de lo anterior: «Como en un ejercicio retórico en el que se profundizan los razonamientos en pro y en contra [...] con el objeto de refutar a Aristóteles y Platón, Carnéades en el primer discurso expone todos los argumentos a favor de la justicia para poder luego darles la vuelta al día siguiente».

En realidad, como antes por Arcesilao, la víctima de los dardos de Carnéades eran los estoicos, por entonces los principales representantes del concepto platónico-aristotélico de la justicia. No está claro si Carnéades desde luego exponía en primera persona la visión convenida que emerge de sus críticas; según Lactancio, Carnéades en Roma habló contra la justicia «no porque pensase que la justicia mereciera ser reprobada, sino para demostrar que sus mantenedores hacían de ella una defensa muy insegura y vacilante»[53]. Es verdad que el propio Carnéades afirmaba que si Crisipo no hubiese existido, tampoco existiría Carnéades (Dióg. L. IV, 62). Todavía más que para Arcesilao se plantea entonces el problema de verificar si todo lo que Carnéades afirmó en su crítica al estoicismo tuviera que leerse en clave dialéctica, si no enteramente como una *reductio ad absurdum* de posturas estoicas o de si sostenía una determinada actitud filosófica en primera persona y además en qué medida. El problema es bastante complejo y, como se verá, fue ya discutido y debatido por los discípulos y sucesores de Carnéades; como en el caso de Arcesilao, no es posible elegir a priori entre ambas posturas, que se examinarán más adelante caso por caso.

2.3. La crítica a la gnoseología y a la dialéctica estoicas

Las fuentes indican que en primer lugar Carnéades se volvió contra la epistemología y la teoría del criterio que Crisipo había elaborado en respuesta a las críticas de Arcesilao[54].

Por lo que cuenta Sexto Empírico (*Math.* VII, 257), Crisipo había transformado el concepto de representación aprehensible (φαντασία καταληπτή), la representación que obtiene el asentimiento del sujeto, en el de representación aprensiva (φαντασία καταληπτική), entendiendo con esto que aquella lleva consigo el objeto representado. De esta manera Crisipo entendía reforzar la veracidad del criterio en términos de correspondencia fehaciente[55], en respuesta a Arcesilao, según el cual no hay manera de distinguir las representaciones verdaderas de las falsas.

La representación aprehensiva del objeto está descrita por Crisipo como una representación que no puede ser rechazada: es decir que «obliga» a dar el asentimiento (συνκατάθεσις), y por lo tanto a la aprehensión (κατάληψις). La concesión del asentimiento y la aprehensión se convierte así en dos momentos distintos de un solo proceso, el que permite a Crisipo rechazar también la acusación que Arcesilao había dirigido a Zenón de hacer preceder el asentimiento a la aprehensión y por tanto de asentir a aquello que se desconoce.

Se manifiestan empero como una componente secundaria en la definición del criterio de verdad: son lo que sigue a la evidencia irresistible de una representación aprehensiva, no lo que la distingue de las demás representaciones[56]. Luego para Crisipo, como confirma Cicerón (*Luc.* 37-38), el criterio de verdad no será tanto la aprehensión de una representación aprehensible, como para Zenón, cuanto la representación aprehensiva en sí misma. De este modo, al hacer de la representación aprehensiva el criterio de verdad, Crisipo intentaba quizá responder a la objeción de Arcesilao de que el criterio zenoniano de verdad, la aprehensión, es un concepto vacío, porque depende del asentimiento que recibe (es ciencia si el que asiente es el sabio, es opinión si el que asiente no es sabio). También la representación aprehensiva de Crisipo da lugar a opinión si el asentimiento que obtiene es débil, a ciencia si goza del asentimiento fuerte y sólido del sabio; pero el componente que determina el hecho de ser criterio de verdad es porque lleva consigo el objeto representado, no porque induzca al asentimiento.

Crisipo mantiene la idea de Zenón de que la fuerza y la solidez del asentimiento del sabio consisten en la capacidad de «conservar las representaciones aprehensivas» y de no dejarse «cambiar por discursos contrarios». Pero admite la definición de opinión de Arcesilao como asentimiento de lo que no se ha aprehendido (ἀκαταληπτά) (Arrio Díd. en Estobeo, II, 111.18-112.8) y su objeción según la cual el asentimiento se da a una proposición, no a una representación; precisando efectivamente que, si bien no se expresa en una proposición, acto lingüístico que corresponde a una fase sucesiva del proceso cognoscitivo, la representación es una actividad mental objeto de pensamiento (Arrio Díd. en Estobeo, II, 88.1)[57].

Tanto Cicerón (*Luc.* 87 ss.) como Sexto Empírico (*Math.* VII, 159 ss.) informan que en su respuesta a Crisipo Carnéades retomó antes de todo los argumentos que Sócrates y Platón habían desarrollado respecto de las teorías cognoscitivas basadas en la percepción sensible y que Arcesilao había utilizado contra la representación aprehensible de Zenón: existen representaciones falsas y sobre todo no hay nada que distinga las verdaderas de las falsas. A esto añadió la objeción de que las representaciones, al ser mentales, son algo interno del sujeto, por lo que el objeto queda excluido.

Al igual que Sócrates, Platón y Arcesilao, Carnéades concedía que la percepción fuera una alteración de los sentidos provocada por la presencia de un objeto externo, pero objetaba a Crisipo que para establecer la verdad de la representación mental que nace de esta percepción nosotros debemos poder distinguir y confrontar la alteración que ha tenido lugar en el sujeto por el objeto que la ha provocado; pero esto no es posible, porque el sujeto está confinado en las propias representaciones, tanto que en el sueño le parecen verdaderas, como no es posible para un enfermo mental darse cuenta de la irrealidad de sus visiones. Es verdad, admitía aún Carnéades, que las facultades mentales de los locos o del que duerme son más débiles que las de quien está en vela o de quien es sabio, y que siempre es posible distinguir, con la razón, las representaciones verdaderas de las ilusorias del sueño o la locura. Pero no es este el problema. Se trata más bien de comprender qué permite al que sueña y al que está loco darse cuenta de su estado mientras esto es en acto. Es evidente que cuando uno se despierta se da cuenta de haber soñado, pero mientras se duerme se concede el propio asentimiento a representaciones que no corresponden

a la realidad. Si la cuestión es establecer si existe algo que permite distinguir una representación correspondiente a la realidad de una que no lo es, entonces la conclusión es negativa[58].

Carnéades recupera el argumento del sorites[59] para mostrar, de manera similar a como ya había hecho Arcesilao, lo infundado de la definición misma del criterio de verdad estoico: como no se puede definir de manera precisa lo mucho y lo poco, lo grande y lo pequeño, lo largo y lo corto, lo ancho y lo estrecho –por ejemplo, ¿cuál es el número que hace que de poco se llegue a mucho?– lo mismo sucede en el plano lógico; en el plano lógico ¿qué distingue una representación aprehensiva de otra que no lo es?[60] Como el intelecto no puede distinguir una representación aprehensiva de una que no lo es, tampoco él puede entrar en contacto con el objeto de semejante representación, o sea, ir más allá de las propias representaciones intelectuales.

A partir de estos presupuestos el académico intenta demoler la dialéctica, el instrumento sobre el que Crisipo había basado la capacidad infalible del sabio estoico para distinguir los discursos verdaderos de los falsos, verosímiles o ambiguos (Arrio Díd. en Estobeo, II, 73. 16-74.3). Carnéades retoma los argumentos que Sócrates había desarrollado en el *Cármides* y en el *Gorgias* contra el ideal sofista de un conocimiento formal válido en todos los campos del saber. En efecto, se pregunta (Cic., *Luc.* 91-92) el dialéctico, ¿de qué juicios verdaderos y falsos se trata?, ¿de proposiciones de geometría o de proposiciones relativas al conocimiento de las artes o de proposiciones sobre el perfeccionamiento espiritual? En realidad los juicios útiles en este campo no los realiza el dialéctico, sino el que es experto en estos argumentos, algo que el dialéctico no es. Lo mismo sucede en lo que se refiere a la filosofía: el dialéctico tiene a su disposición los mismos datos procedentes de las sensaciones y representaciones de que dispone cualquier otro. La única cosa que sabe hacer el dialéctico es estimar la conjunción o disyunción entre las proposiciones, la ambigüedad o la nitidez entre los vínculos entre aquellàs. Esto, sin embargo, no sólo no procura nuevos conocimientos, sino que se vuelve también contra los propios estoicos: dialéctico es no sólo el razonamiento del sorites, sino también la llamada «paradoja del mentiroso»[61], que destruye el principio estoico de que todo enunciado es verdadero o falso (si tú dices que mientes y dices la verdad, ¿mientes o dices la verdad? ¿Lo que dices es verdad o mentira?[62]

Una vez demolida la gnoseología estoica, Carnéades se preocupó por explicar cómo es posible vivir sin poder contar con algún conocimiento seguro sobre la realidad exterior.

2.4. El problema de la acción: ¿puede el sabio tener opiniones o debe siempre suspender el juicio?

Carnéades adopta la misma estrategia de que Crisipo se había servido contra Arcesilao, y se distanció de la postura del maestro sobre aquellos aspectos que las respuestas del estoico habían señalado como más débiles[63].

Arcesilao había afirmado que suspendiendo también el juicio es posible obrar basándose en la representación de lo que es conforme a la naturaleza y al impulso que, de manera natural, conduce al objetivo apropiado. Crisipo rebatió que si se elimina el asentimiento y se suspende el juicio, no es posible cumplir acciones que tengan un fin, tampoco si este fin es la simple auto-conservación (Cic. *Luc.* 38). La razón es que cualquier impulso, según Crisipo, implica un asentimiento, un juicio positivo sobre el objeto (Plut., *De stoic. rep.* 1057A ss.).

Para defender la posibilidad de distinguir las acciones del sabio de las del hombre común, uno de los discípulos de Carnéades, Metrodoro de Estratonicea, refiere (Cic., *Luc.* 78) que el maestro se apartó de la postura de Arcesilao renunciando al principio de que el sabio no puede tener opiniones. Dice en efecto Cicerón (*Luc.* 67):

> Si el sabio da una vez el asentimiento, formulará una opinión; pero no puede tener opiniones; por lo que no concederá el asentimiento. Esta es la conclusión de Arcesilao, que compartía tanto la premisa mayor como la menor, mientras que Carnéades a veces ponía como premisa menor que el sabio da el asentimiento y concluía que también formulaba opiniones[64].

Según Clitómaco (Cic., *Luc.* 78)[65] se trataba en cambio de una concesión puramente dialéctica de la que Carnéades se servía para obligar a los estoicos a renunciar a la infalibilidad del sabio. De hecho para el sabio estoico, como se ha visto, el asentimiento es determinante para la acción. Y se ha subrayado que Clitómaco fue un profundo conocedor del pensa-

miento de Carnéades[66]. Por su versión se inclina también Cicerón, el cual conviene también (*Luc.* 108) que «Carnéades realizó un esfuerzo hercúleo para liberar nuestras mentes de la bestia feroz que es el asentimiento». En suma, si se recuerda la conclusión del *Teeteto* platónico (ni la sensación, ni la opinión verdadera, ni la opinión que se añade a la razón son ciencia), es difícil pensar que Carnéades haya podido asociar la figura del sabio académico a la opinión. Por lo demás el propio Metrodoro afirmó ser el único en haber leído en su justo sentido la postura de Carnéades, que indica que él mismo percibía el carácter innovador de la propia exégesis.

Por estas razones, y porque de esta manera la posición de Carnéades parece más coherente con la de Arcesilao, la mayoría de los estudiosos contemporáneos opta por la lectura de Clitómaco; es cierto que la interpretación de Metrodoro y Filón obtuvo cierto aplauso en la explicación que de ella ofreció otro discípulo, Catulo (Cic., *Luc.* 148)[67], según el cual Carnéades pensaba que «no hay nada que pueda aprenderse, pero el sabio asentirá a cualquier cosa que no se haya aprendido, tendrá una opinión, sabiendo sin embargo que se trata de una opinión, y que no hay nada que pueda aprenderse»[68]. Sin embargo, la respuesta de Carnéades a la acusación de Crisipo de que sin asentimiento tampoco el sabio académico puede actuar parece haber sido diferente, fundada en la distinción entre asentimiento y aprobación y entre representación verdadera y representación verosímil o persuasiva.

2.5. La distinción entre asentimiento y aprobación

En un pasaje muy sintético y quizá en parte corrupto, el propio Clitómaco, retomando la explicación de la acción sin asentimiento dada por Arcesilao, explica cómo a los ojos de Carnéades existía una diferencia entre asentir y aprobar, entre abstenerse de todo juicio de tipo teórico que tenga que ver con el reconocimiento de la verdad de una representación, y abstenerse de responder afirmativa o negativamente a una pregunta. El sabio académico se atendrá siempre al primer tipo de suspensión, mientras que se apartará del segundo sin que esto implique juicio alguno en aras de la verdad o, por lo menos, de una representación. Como testimonia Cicerón (*Luc.* 104):

La proposición «el sabio suspende el asentimiento» se utiliza de dos maneras: una, cuando se quiere decir que no concede el asentimiento a ninguna representación, otra, cuando se indica que se abstiene de responder para comunicar la propia aprobación o desaprobación a algo, con el resultado de que no hace ni afirmaciones ni negaciones. Así adopta lo primero, y luego no asiente ya, pero retiene lo segundo, con el resultado de que siguiendo aquello que lo persuade puede responder sí o no. Puesto que consideramos que quien se abstiene de todas las cosas no obstante se mueve y actúa, no elimina aquellas impresiones que impiden actuar, o las respuestas afirmativas o contrarias que damos a las preguntas siguiendo sencillamente nuestras impresiones, siempre que no asintamos.

Es difícil comprender desde el punto de vista de la praxis la diferencia entre aprobar sin asentir propuesta por Clitómaco y asentir de manera provisional, sabiendo que uno se puede equivocar, como sugerían Metrodoro y Catulo; lo que interesaba a Clitómaco era evidentemente defender en el plano teórico el principio general de la suspensión del asentimiento y al mismo tiempo responder a la acusación de hacer imposible vivir. El tono vagamente apologético que emerge de este pasaje sugiere efectivamente que, aunque eso pueda efectivamente leerse, si no directamente como una *reductio ad absurdum*, al menos sí en clave dialéctica, equivale tanto a decir como que el intento de demostrar a los estoicos que también el sabio tal y como ellos lo conciben puede obrar sin asentir[69], a través de la distinción entre asentimiento y aprobación Carnéades entendía dar también cuenta del obrar del sabio académico[70].

Para que sea posible seguir una representación sin juzgarla verdadera, al menos ocurre que sea persuasiva, concepto al que Carnéades dedicó una profunda reflexión.

2.6. Las representaciones verosímiles y persuasivas

Numenio en su tratado *Sobre las diferencias entre los académicos y Platón* (Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 7) sugiere que Carnéades echó por tierra la distinción que Crisipo había trazado entre cosas que momentáneamente resultan oscuras y cosas inaprehensibles por su propia naturaleza (Sexto E., *Pyrr. Hyp.* II, 97) y piensa que nada puede aprehenderse con certeza (πάντα

ἀκαταληπτά), pero que sin embargo no es del todo oscuro (ἄδηλον), como inversamente pensaba Arcesilao, porque existen representaciones de las que no se puede decir con certeza que sean verdaderas, sino que son persuasivas (πιθανά).

Gracias a esta distinción Carnéades reforzó su respuesta a las críticas que Crisipo había dirigido a Arcesilao: que de las cosas no se pueda tener un conocimiento infalible no significa, como quería Crisipo, que no podamos tener de ellas un tipo de conocimiento que nos permita vivir. Carnéades aceptó la objeción de Crisipo de que al sabio por actuar «sucede que le parece verdadero lo que se le presenta» (Cic., *Luc.* 14), solamente que subrayando el aspecto subjetivo de tal necesidad, recurriendo al concepto de verosímil: «Sería contra natura si no hubiese nada de verosímil, pues a ello le seguiría una subversión de toda la vida de la que hablabas» (*Luc.* 31).

La distinción de Carnéades entre representaciones verdaderas y verosímiles opone, por un parte, la verdad o falsedad de las representaciones, que reside en su correspondencia mayor o menor con el objeto externo, y, por otra, aparecer como tales al sujeto que las experimenta, su esencia verosímil y persuasiva. Según el resumen de Sexto Empírico (*Math.* VII, 166-175):

La representación es representación de algo –de aquello de lo que proviene y de aquello a lo que se presenta; aquello de lo que proviene es el objeto de la sensación existente externamente, y aquello a lo que se presenta es el hombre–. Por eso, dada esta naturaleza, ella tendrá dos aspectos, uno, en relación con el objeto que representa, otro, en relación con el sujeto que experimenta la representación. Por lo que respecta al aspecto en relación con el objeto, la representación puede ser verdadera o falsa –verdadera cuando está de acuerdo con el objeto representado, falsa cuando no lo está–. Por lo que respecta al aspecto en relación con el sujeto que experimenta la representación, el primer tipo de representación aparece como verdadero, el segundo, como falso; y de estas aquella que aparece como verdadera se llama por los académicos «referente», más persuasiva y representación persuasiva, mientras que aquella que no aparece como verdadera es denominada «incongruente», no persuasiva e inverosímil, en efecto, ni aquello que aparece como falso, ni aquello que, aunque verdadero, no aparece como tal, es persuasivo. Y de estas representaciones aquella que es evidentemente falsa, o no aparece como verdadera, debe ser rechazada [...] –de este tipo era la representación de Electra que se configuró en la mente de Orestes, cuando la creísteis una de las Furias– [...]

Una vez demolida la gnoseología estoica, Carnéades se preocupó por explicar cómo es posible vivir sin poder contar con algún conocimiento seguro sobre la realidad exterior.

2.4. El problema de la acción: ¿puede el sabio tener opiniones o debe siempre suspender el juicio?

Carnéades adopta la misma estrategia de que Crisipo se había servido contra Arcesilao, y se distanció de la postura del maestro sobre aquellos aspectos que las respuestas del estoico habían señalado como más débiles[63].

Arcesilao había afirmado que suspendiendo también el juicio es posible obrar basándose en la representación de lo que es conforme a la naturaleza y al impulso que, de manera natural, conduce al objetivo apropiado. Crisipo rebatió que si se elimina el asentimiento y se suspende el juicio, no es posible cumplir acciones que tengan un fin, tampoco si este fin es la simple auto-conservación (Cic. *Luc.* 38). La razón es que cualquier impulso, según Crisipo, implica un asentimiento, un juicio positivo sobre el objeto (Plut., *De stoic. rep.* 1057A ss.).

Para defender la posibilidad de distinguir las acciones del sabio de las del hombre común, uno de los discípulos de Carnéades, Metrodoro de Estratonicea, refiere (Cic., *Luc.* 78) que el maestro se apartó de la postura de Arcesilao renunciando al principio de que el sabio no puede tener opiniones. Dice en efecto Cicerón (*Luc.* 67):

> Si el sabio da una vez el asentimiento, formulará una opinión; pero no puede tener opiniones; por lo que no concederá el asentimiento. Esta es la conclusión de Arcesilao, que compartía tanto la premisa mayor como la menor, mientras que Carnéades a veces ponía como premisa menor que el sabio da el asentimiento y concluía que también formulaba opiniones[64].

Según Clitómaco (Cic., *Luc.* 78)[65] se trataba en cambio de una concesión puramente dialéctica de la que Carnéades se servía para obligar a los estoicos a renunciar a la infalibilidad del sabio. De hecho para el sabio estoico, como se ha visto, el asentimiento es determinante para la acción. Y se ha subrayado que Clitómaco fue un profundo conocedor del pensa-

miento de Carnéades[66]. Por su versión se inclina también Cicerón, el cual conviene también (*Luc.* 108) que «Carnéades realizó un esfuerzo hercúleo para liberar nuestras mentes de la bestia feroz que es el asentimiento». En suma, si se recuerda la conclusión del *Teeteto* platónico (ni la sensación, ni la opinión verdadera, ni la opinión que se añade a la razón son ciencia), es difícil pensar que Carnéades haya podido asociar la figura del sabio académico a la opinión. Por lo demás el propio Metrodoro afirmó ser el único en haber leído en su justo sentido la postura de Carnéades, que indica que él mismo percibía el carácter innovador de la propia exégesis.

Por estas razones, y porque de esta manera la posición de Carnéades parece más coherente con la de Arcesilao, la mayoría de los estudiosos contemporáneos opta por la lectura de Clitómaco; es cierto que la interpretación de Metrodoro y Filón obtuvo cierto aplauso en la explicación que de ella ofreció otro discípulo, Catulo (Cic., *Luc.* 148)[67], según el cual Carnéades pensaba que «no hay nada que pueda aprenderse, pero el sabio asentirá a cualquier cosa que no se haya aprendido, tendrá una opinión, sabiendo sin embargo que se trata de una opinión, y que no hay nada que pueda aprenderse»[68]. Sin embargo, la respuesta de Carnéades a la acusación de Crisipo de que sin asentimiento tampoco el sabio académico puede actuar parece haber sido diferente, fundada en la distinción entre asentimiento y aprobación y entre representación verdadera y representación verosímil o persuasiva.

2.5. La distinción entre asentimiento y aprobación

En un pasaje muy sintético y quizá en parte corrupto, el propio Clitómaco, retomando la explicación de la acción sin asentimiento dada por Arcesilao, explica cómo a los ojos de Carnéades existía una diferencia entre asentir y aprobar, entre abstenerse de todo juicio de tipo teórico que tenga que ver con el reconocimiento de la verdad de una representación, y abstenerse de responder afirmativa o negativamente a una pregunta. El sabio académico se atendrá siempre al primer tipo de suspensión, mientras que se apartará del segundo sin que esto implique juicio alguno en aras de la verdad o, por lo menos, de una representación. Como testimonia Cicerón (*Luc.* 104):

La proposición «el sabio suspende el asentimiento» se utiliza de dos maneras: una, cuando se quiere decir que no concede el asentimiento a ninguna representación, otra, cuando se indica que se abstiene de responder para comunicar la propia aprobación o desaprobación a algo, con el resultado de que no hace ni afirmaciones ni negaciones. Así adopta lo primero, y luego no asiente ya, pero retiene lo segundo, con el resultado de que siguiendo aquello que lo persuade puede responder sí o no. Puesto que consideramos que quien se abstiene de todas las cosas no obstante se mueve y actúa, no elimina aquellas impresiones que impiden actuar, o las respuestas afirmativas o contrarias que damos a las preguntas siguiendo sencillamente nuestras impresiones, siempre que no asintamos.

Es difícil comprender desde el punto de vista de la praxis la diferencia entre aprobar sin asentir propuesta por Clitómaco y asentir de manera provisional, sabiendo que uno se puede equivocar, como sugerían Metrodoro y Catulo; lo que interesaba a Clitómaco era evidentemente defender en el plano teórico el principio general de la suspensión del asentimiento y al mismo tiempo responder a la acusación de hacer imposible vivir. El tono vagamente apologético que emerge de este pasaje sugiere efectivamente que, aunque eso pueda efectivamente leerse, si no directamente como una *reductio ad absurdum*, al menos sí en clave dialéctica, equivale tanto a decir como que el intento de demostrar a los estoicos que también el sabio tal y como ellos lo conciben puede obrar sin asentir[69], a través de la distinción entre asentimiento y aprobación Carnéades entendía dar también cuenta del obrar del sabio académico[70].

Para que sea posible seguir una representación sin juzgarla verdadera, al menos ocurre que sea persuasiva, concepto al que Carnéades dedicó una profunda reflexión.

2.6. Las representaciones verosímiles y persuasivas

Numenio en su tratado *Sobre las diferencias entre los académicos y Platón* (Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 7) sugiere que Carnéades echó por tierra la distinción que Crisipo había trazado entre cosas que momentáneamente resultan oscuras y cosas inaprehensibles por su propia naturaleza (Sexto E., *Pyrr. Hyp.* II, 97) y piensa que nada puede aprehenderse con certeza (πάντα

ἀκαταληπτά), pero que sin embargo no es del todo oscuro (ἄδηλον), como inversamente pensaba Arcesilao, porque existen representaciones de las que no se puede decir con certeza que sean verdaderas, sino que son persuasivas (πιθανά).

Gracias a esta distinción Carnéades reforzó su respuesta a las críticas que Crisipo había dirigido a Arcesilao: que de las cosas no se pueda tener un conocimiento infalible no significa, como quería Crisipo, que no podamos tener de ellas un tipo de conocimiento que nos permita vivir. Carnéades aceptó la objeción de Crisipo de que al sabio por actuar «sucede que le parece verdadero lo que se le presenta» (Cic., *Luc.* 14), solamente que subrayando el aspecto subjetivo de tal necesidad, recurriendo al concepto de verosímil: «Sería contra natura si no hubiese nada de verosímil, pues a ello le seguiría una subversión de toda la vida de la que hablabas» (*Luc.* 31).

La distinción de Carnéades entre representaciones verdaderas y verosímiles opone, por un parte, la verdad o falsedad de las representaciones, que reside en su correspondencia mayor o menor con el objeto externo, y, por otra, aparecer como tales al sujeto que las experimenta, su esencia verosímil y persuasiva. Según el resumen de Sexto Empírico (*Math.* VII, 166-175):

La representación es representación de algo –de aquello de lo que proviene y de aquello a lo que se presenta; aquello de lo que proviene es el objeto de la sensación existente externamente, y aquello a lo que se presenta es el hombre–. Por eso, dada esta naturaleza, ella tendrá dos aspectos, uno, en relación con el objeto que representa, otro, en relación con el sujeto que experimenta la representación. Por lo que respecta al aspecto en relación con el objeto, la representación puede ser verdadera o falsa –verdadera cuando está de acuerdo con el objeto representado, falsa cuando no lo está–. Por lo que respecta al aspecto en relación con el sujeto que experimenta la representación, el primer tipo de representación aparece como verdadero, el segundo, como falso; y de estas aquella que aparece como verdadera se llama por los académicos «referente», más persuasiva y representación persuasiva, mientras que aquella que no aparece como verdadera es denominada «incongruente», no persuasiva e inverosímil, en efecto, ni aquello que aparece como falso, ni aquello que, aunque verdadero, no aparece como tal, es persuasivo. Y de estas representaciones aquella que es evidentemente falsa, o no aparece como verdadera, debe ser rechazada [...] –de este tipo era la representación de Electra que se configuró en la mente de Orestes, cuando la creísteis una de las Furias– [...]

y de aquellas que aparecen como verdaderas, una es oscura –como cuando se tiene una percepción confusa e indistinta a causa de la pequeñez del objeto visto o de la extensión de la distancia o de la debilidad del sentido de la vista–, mientras la otra, además de aparecer como verdadera, posee esta apariencia de verdad con intensidad. De estas, la representación oscura y vaga no será un criterio; porque no indica con claridad ni a sí misma ni a lo que la ha provocado y no es ni la que persuade ni induce al asentimiento. Pero aquella que aparece como verdadera, y aparece vívidamente como tal, es el criterio de verdad según la escuela de Carnéades [...]. En su calidad de criterio, posee una gran fuerza, de manera que cuando se expresa la presenta como más persuasiva y viva que a otra.

También el concepto de persuasivo se remonta a Crisipo (Sexto E., *Math.* VII, 242-248); él reconoció la existencia de representaciones con características similares a las representaciones aprehensivas aunque no sean verdaderas, pero suponía que era posible distinguirlas. Carnéades, que como se ha visto mantenía el presupuesto de Arcesilao de que no hay nada que distinga una representación aprehensiva de una que no lo es, siguiendo su acostumbrada estrategia de derribo dialéctico de nociones estoicas determinó el único criterio guía posible en las representaciones persuasivas, que poseen las mismas características de la representación aprehensiva, pero no la pretensión de la verdad absoluta.

Pero que al menos por esta vez se trate exclusivamente de una operación dialéctica, del intento de confinar las pretensiones de verdad absoluta, fue sugerido por la profundización del concepto de persuasión elaborado por Carnéades. El académico realmente especificó que existen varios grados de persuasión de una representación, determinados por la situación favorable o, por lo menos, de las circunstancias objetivas externas (distancia e intervalo, lugar, tiempo, modo, disposición, actividad) y por el mayor o menor tiempo entre ponderación y disposición por parte del sujeto que establece el juicio. Además si las condiciones favorables, como en el caso en que la vista no esté alterada, que el aire esté limpio, que la distancia no sea excesiva, que el tiempo entre ponderación y distinción no sea breve, etc., no puede tenerse certeza alguna de que nuestra representación sea verdadera[71], pero es posible efectuar un control superior sobre su grado de verosimilitud a través del razonamiento que restablezca la coherencia con otras representaciones concomitantes o precedentes. Dice Sexto Empírico (*Math.* VII, 176-189):

Dado que ninguna representación se presenta de manera sencilla, sino que, como los eslabones de una cadena, una está vinculada a otra, debemos añadir, como segundo criterio, la representación que es representativa y no contradictoria. Por ejemplo, quien recibe la representación de una persona, necesariamente recibe la representación de sus cualidades personales y también de las condiciones externas (entre las primeras el color, el tamaño, el movimiento, la palabra, la vestimenta, entre las segundas la luz, el aire, el día, el cielo, la tierra, los amigos, etc.). Por tanto, cuando ninguna de estas representaciones perturba nuestra convicción con apariencia de falsedad, sino que todas aparecen de manera acorde como verdaderas, nuestra persuasión es mayor [...]. Al igual que los médicos no deducen que uno tenga fiebre por un único síntoma –por la rapidez del pulso, por la elevación de temperatura–, sino por una concomitancia de factores, por ejemplo, la temperatura elevada acompañada de pulso rápido, sequedad al tacto, enrojecimiento, sed y otros síntomas análogos, así también el académico forma su propio juicio de verdad en función de la concurrencia de representaciones y cuando ninguna de ellas provoca en él una sospecha de falsedad afirma que la impresión es verdadera [...]. Aún más digna de confianza en la representación que no se ve contradicha es aquella que provoca el juicio; esta, además de no verse contradicha, se ve también probada [...]. En este caso estudiamos atentamente cada una de las representaciones concurrentes, examinando [...] para el sujeto, por ejemplo, que su sentido de la vista no esté alterado, para el objeto, que no sea demasiado pequeño, para el medio que haya suficiente luz, para la distancia que no haya demasiada y, para el tiempo que no sea demasiado breve, para la disposición que sea sana [...]. Todos estos factores juntos forman el criterio, es decir, la representación persuasiva, no contradicha y probada [...]. En los casos más sencillos es suficiente como criterio la representación persuasiva, en las cuestiones más importantes aquella que no se ve contradicha y en los casos que tienen que ver con la felicidad la representación probada [...]. Pues se confía en lo que es inmediatamente persuasivo en los casos en que no hay tiempo para una detenida consideración de la cuestión [...] mientras que cuando hay tiempo, puede examinarse si la representación no es objeto de contradicción y está además probada[72].

Como Cicerón tradujo πιθανόν como *probabile,* a la larga la teoría de Carnéades fue considerada una forma de probabilismo. En realidad, como admiten la mayoría de los estudiosos[73], el término griego significa «verosímil» en el sentido de «persuasivo», «convincente», y en la descripción de Sexto y del mismo Cicerón, no hay mucha base para la traducción de Ci-

cerón. *Probabile* está usado por Cicerón en relación con el término *probare*, que significa «aprobar», «aceptar», en este caso en relación con una determinada representación a la que sin embargo no se da el asentimiento. El término empleado por Cicerón no permite establecer una diferencia entre lo que aparece como verdadero respecto del sujeto y lo que es verdadero porque corresponde al objeto y que introduce en el discurso un concepto de frecuencia que en Carnéades no existe[74].

Como ha quedado dicho, el argumento de Carnéades servía desde luego para obligar a los estoicos a abandonar el presupuesto de la infalibilidad del sabio y de la existencia de un conocimiento seguro, confinándolo al plano de la opinión, de lo verosímil y de lo persuasivo. Pero servía también para explicar cómo podía actuar el sabio académico sin conceder el asentimiento a las representaciones. Ya Sexto (*Math.*, VII, 166 y 175) se refería a la representación persuasiva como el criterio de conducta de Carnéades, si bien la expresión «criterio de conducta» probablemente no fuera empleado por el académico.

Esto está confirmado por la admisión por parte de Carnéades de que existen cosas «evidentes», aunque inaprehensibles en sentido estoico, es decir cosas persuasivas, pero de cuya veracidad no se puede estar seguro (Cic., *Luc.* 34)[75]: la evidencia de los sentidos es negada si resulta considerada capaz de dar lugar a representaciones aprehensivas, ciertas y reveladoras del objeto, pero es admitida si se limita al plano de las representaciones subjetivamente persuasivas, que aparecen como verosímiles. Así Cicerón (*Luc.* 98) defendía a los académicos de la acusación de pretender abolir la evidencia de los sentidos: de hecho Carnéades nunca afirmó que las representaciones aprehensivas estoicas no fueran evidentes, sino que tampoco las no aprehensivas lo fueran. De este modo, él separaba, según Cicerón, el plano de la evidencia subjetiva, la verosimilitud, del plano de la verdad objetiva del criterio estoico: la evidencia no implica la verdad, sino la verosimilitud, y en este sentido puede funcionar como guía para el comportamiento.

Todo esto no significa llegar a la suspensión del juicio: el error es siempre posible y lo verosímil no se ve trocado por lo verdadero, por lo tanto las representaciones persuasivas son objeto no de asentimiento sino de aprobación. Nada impide pues que se pueda estar persuadido de la verosimilitud de algo sin conceder no obstante el asentimiento o emitir juicios de verdad[76]. Por el contrario, la teoría de la persuasión de Carnéades no

sólo da cuenta del comportamiento del sabio, sino que explica también, a ojos de Cicerón (*Luc.* 109-10), cómo el académico puede pronunciarse sobre la no cognoscibilidad de las cosas sin contradecirse[77]. Carnéades, como antes Arcesilao, sostenía que la afirmación que no se puede conocer para nada se incluye a sí misma entre los propios objetos y rechazaba la sugerencia de Antípatro de Tarso[78] de que sea posible y no necesariamente contradictorio afirmar al mismo tiempo que nada puede ser aprehendido y que este mismo enunciado pueda aprehenderse[79].

La posición de Carnéades no entra en conflicto tampoco con la tradición con la que él intentaba enlazar, o sea, con todo lo que habían dicho Sócrates, Platón y Arcesilao: el sabio puede actuar en función de lo que considera persuasivo, pero seguir siendo sabio porque sabe que no está en posesión de conocimientos absolutamente ciertos, y se distinguirá de quien no es sabio por esto o por el tiempo dedicado a establecer el grado de persuasividad de las representaciones.

El modelo, en suma, de comportamiento propuesto por Carnéades no parece irrealizable, pese a las numerosas críticas que suscitó (Cic., *Luc.* 108-109), porque un tipo de persuasión fundado en la aprobación ponderada concedida a la verosimilitud de las representaciones parece suficiente para inducir a la acción (Sexto E., *Math.* VII, 187). Es probable, sin embargo, que con esta justificación de la acción fundada sobre la persuasión continuase coexistiendo, en tiempo de Carnéades, la teoría del impulso de Arcesilao, visto que bien Crisipo, bien el ya citado Antípatro, escribieron largo y tendido contra aquella (Plut., *De stoic. rep.* 1057A)[80]. Esto está también confirmado por el pasaje del tratado *Sobre el destino* en el que Cicerón se refiere a la polémica entre estoicos y académicos respecto de la existencia del destino y a cómo esta creencia se concilia con la libertad de actuar necesaria para justificar la diferencia entre la acción del sabio y la del necio.

2.7. Responsabilidad, autonomía moral y destino

Arcesilao, como se ha visto, dirigió a Zenón la acusación de anular, con su teoría sobre el destino, la diferencia entre virtud y vicio, y entre acción responsable y acción irresponsable: si todo ocurre por obra del destino, todo tiene su causa en aquello que lo precede, en el interior de una cadena de causas que une todo lo que acaece en el universo. Así entonces la

representación será la causa del asentimiento; pero si la representación no está en nuestro poder, tampoco puede estar en nuestro poder aquello de lo que el impulso es causa, o sea, el asentimiento y, luego, la acción. De este modo impulsos y asentimientos se convierten en eslabones predeterminados en el interior de la cadena causal establecida por el destino. En esencia el dilema al que Arcesilao había llevado a Zenón es que o el asentimiento es libre o está condicionado, por lo cual o se renuncia a la idea del destino universal o se renuncia a la responsabilidad moral del hombre (Cic., *De fato* 39-40)[81].

Crisipo escribió un tratado sobre el destino en dos libros, en los que se esforzó por responder a tales acusaciones. Partiendo del axioma de que nada existe sin una causa, recuperó la idea de Zenón de que toda causa está concatenada con otras causas y de que todo lo que existe es resultado de causas antecedentes y al mismo tiempo causa de efectos sucesivos en una serie predeterminada de causas. Pero Crisipo no pensaba que este determinismo causal fuera inconciliable con la responsabilidad y la autonomía moral del hombre, porque distinguía entre las causas externas, lejanas, necesarias pero no suficientes, y las causas internas, próximas y eficientes. Según esta concepción, la acción del hombre es el producto del asentimiento que aquel otorga en función de su naturaleza (no todos juzgan de la misma manera), que se presenta por tanto como causa interna, próxima y eficiente, a una representación que se configura en cambio como causa externa, lejana, necesaria pero no suficiente. La analogía empleada por Crisipo para explicar este proceso es la del cilindro que rueda porque recibe el movimiento de un objeto externo pero también porque tiene una configuración determinada; por la misma razón la forma de rodar un cono resulta diferente. Del mismo modo las acciones humanas nacen de las representaciones pero no están necesariamente determinadas por estas, porque los individuos reaccionan ante ellas de manera diferente y según su naturaleza; por lo tanto según Crisipo el comportamiento del hombre no es completamente imputable al destino (*De fato* 41-42).

No obstante, esto está enteramente determinado por la diversa naturaleza de los individuos. La intención de Crisipo, efectivamente, es la de salvaguardar no sólo la libertad del hombre para obrar como quiera, sino su autonomía respecto de las causas externas y su responsabilidad moral, con el fin de distinguir el comportamiento del sabio del que no lo es, y explicar por qué en una misma situación diferentes personas pueden compor-

tarse de maneras distintas. El estoico no cree que un individuo, al encontrarse en una situación dada, pueda hacer algo diferente de lo que hace, porque su comportamiento está determinado por su naturaleza; pero está convencido de que no obstante tiene la responsabilidad de su elección. La afirmación realizada por Crisipo de que el asentimiento y la acción están en nuestro poder (*in nostra potestate*) y de que dependen de nosotros (*sita in nobis*) sólo significa que tenemos la capacidad de asentir y obrar sin que nada externo lo impida o fuerce a hacerlo, y que nosotros somos la causa principal de tales asentimientos y acciones, o, mejor, nuestra naturaleza personal.

Con esta perspectiva el estoico afirmaba que el futuro está determinado por el destino y al mismo tiempo que no es ineludible, sino simplemente posible. «Posible» para Crisipo era en efecto la proposición capaz de ser verdadera (Dióg. L., VII, 75). A través de esta definición de la modalidad de lo posible, el estoico creía escapar del determinismo lógico del megarense Diodoro Crono, según el cual lo posible tenía que identificarse con lo necesario (Boecio, *In De int.* II, 234-235)[82], porque lo que es posible (en el presente) es aquello que se verificará por lo menos una vez de ahora en adelante; así que lo posible (en el presente) es lo que no puede no ser por lo menos una vez (en el futuro); ya que lo que no puede no ser es necesario, lo posible viene pues definido en función de lo necesario[83]. Esto significa que lo que el hombre puede hacer es aquello que de hecho hará al menos una vez en el futuro, por tanto, debe hacerlo porque puede decirse que tiene la posibilidad de hacerlo. A los ojos de Crisipo esto implicaba una limitación de la autonomía y de la responsabilidad moral del hombre, y por esta razón se volvió hacia la elaboración que de la modalidad de lo posible había desarrollado el discípulo de Diodoro, Filón, para quien una proposición es posible si puede ser verdadera desde el punto de vista lógico; aunque sea falsa en el plano fáctico, o sea, si su contenido no se realiza nunca. De este modo Filón liberaba completamente lo posible de lo necesario y evitaba acabar en el determinismo de Diodoro; pero quizá se adentró demasiado lejos en este camino para poder convencer a Crisipo, el cual sintió la necesidad de modificar también la lógica de Filón considerando posible, como se ha dicho, la proposición capaz de ser verdadera. El estoico demostraba de esta forma que también las cosas que no se verifican son posibles, y que también las cosas predeterminadas por el destino no son necesarias, preservando así la posibilidad de atribuir un

cierto valor moral a quien, por ejemplo, no comete un crimen a pesar de que las circunstancias externas lo hubieran permitido.

Así se refiere también Cicerón en el tratado *Sobre el destino* (12-15), y hace seguir inmediatamente la crítica de Carnéades a este intento de Crisipo por evitar la identificación propia de Diodoro entre posible y necesario. El académico puso en cuestión la creencia estoica en la validez de las predicciones adivinatorias: «Si tú aceptas la validez de los oráculos [...] si se dice algo de verdad sobre el futuro y se confirma, deberás admitir que es necesario». En concreto Carnéades insistía en el vínculo de necesidad que existe entre el antecedente y el consecuente en una condicional tenida por verdadera, por ejemplo, «si alguien ha nacido al surgir Sirio, no morirá en el mar»[84], sosteniendo que si el antecedente es necesario, y lo es porque todas las proposiciones verdaderas relativas al pasado son necesarias, no pudiendo pasar de ser verdaderas a falsas, tal será también el consecuente, porque si un condicional es verdadero y su antecedente es necesario, también el consecuente lo es (en otras palabras, en un condicional verdadero de algo necesario no puede originarse nada no necesario). Lo que entiende Carnéades es que si se acepta la verdad de los oráculos, cualquier previsión verdadera, o sea, cualquier acontecimiento futuro que haya sido previsto a partir de un acontecimiento pasado verdadero, es también necesario (*De fato* 14). No todos los estoicos, sin embargo, aceptaban el presupuesto de que todas las proposiciones pasadas verdaderas sean necesarias, sino sólo aquellas existenciales (X existe). Por eso Carnéades desarrolló también otra argumentación en la que la conclusión no era tanto la necesidad de algo que haya sido previsto como verdadero, sino la imposibilidad de algo que haya sido previsto como falso[85]. El objetivo no obstante es el mismo: demostrar que la aceptación por parte de los estoicos de la validez de los oráculos contradice la tesis de la responsabilidad moral del hombre, puesto que todas las cosas que vienen precedidas de condicionales verdaderos son necesarias o imposibles, y por eso no dependen de nosotros[86].

Esta crítica de Carnéades condujo una vez más a Crisipo a afirmar su posición; en este caso el estoico rechazó el asunto de fondo de que las condicionales en las que se basa la adivinación son condicionales verdaderas o presuntamente verdaderas, dice Cicerón (*De fato* 15-16), que estaban expresadas como conjunciones indefinidas negativas entre el antecedente y la negación del consecuente: la condicional «si alguien ha nacido al surgir

Sirio, morirá en el mar» deberá transformarse en «no hay nadie que haya nacido al surgir Sirio y que no muera en el mar»[87]. Crisipo intentaba de esta manera evitar la necesidad de las cosas predichas y al mismo tiempo conservar la validez de las predicciones, porque la propiedad de la necesidad que se transmite del antecedente al consecuente de una condicional verdadera no tiene el menor espacio en una simple sucesión de proposiciones sin ninguna conexión lógica, sino tan sólo conexiones empíricas generales, registradas por inducción, entre acontecimientos particulares mediante los que los dioses informan sobre el futuro. Una previsión expresada de esta manera es verdadera si la conjunción se verifica siempre, o sea, si la relación entre los acontecimientos es universal. Lo que no significa que sea también necesaria, porque no implica ninguna relación de causalidad, por lo menos en el sentido estoico de acción de un cuerpo sobre otro[88]. Como explicará más adelante san Agustín, al referirse a las previsiones astrológicas (*De civ. dei* V,1):

Podría decirse que las estrellas indican las acciones humanas más que hacer que estas se cumplan, de modo que la posición de aquellas es una especie de proposición que anticipa el futuro, y no un poder activo; es cierto que los astrólogos afirman que «Marte en esta posición provoca un asesinato», pero no se expresan correctamente, y deberían hacerse enseñar por los filósofos el modo correcto de formular sus previsiones.

Mas también estas precisiones fueron criticadas por Carnéades, ateniéndonos a lo que dice Cicerón en el libro II de su tratado *Sobre la adivinación*. Ante todo porque los signos mediante los cuales las divinidades indicarían a los hombres las disposiciones que animan sus designios, es decir, aquello que se espera de ellos y cómo podría satisfacerse, no son suficientemente numerosos ni regulares como para poder ser objeto de previsión. Y, sobre todo, porque si todo está preordenado por el destino, la adivinación es inútil: ¿para qué sirve saber que una desgracia se abatirá sobre nosotros si de todas maneras sobrevendrá?[89]

Este argumento conecta con aquel llamado «de los perezosos» que probablemente se debe a Diodoro Crono y que aparecía ya en el tratado ciceroniano *Sobre el destino*. Aquí, después de haber rebatido que no es posible separar lo posible de lo necesario una vez que se acepta la existencia de una concatenación universal de causas[90], y que por considerar al hom-

bre responsable de las propias acciones no basta mostrar la autonomía de las causas externas si luego se le deja depender de la propia naturaleza, Carnéades había concluido que o Crisipo renunciaba a la responsabilidad moral del hombre, o bien sacrificaba la tesis del destino universal (*De fato* 23-26). Esta en efecto, a pesar de la distinción entre causas externas e internas, no puede evitar acabar en el argumento mencionado a propósito de «los perezosos»: «si uno está destinado a superar una enfermedad, la superará tanto si manda venir al médico como si no» (*De fato* 28-29).

La respuesta de Crisipo (*De fato* 30) es que no es verdad que si debe curarse, se curará, independientemente del hecho de que llame al médico o no, porque es voluntad del destino tanto que tú llames al médico como que te cures. Pero, replica Carnéades (*De fato* 31), esto va contra la afirmación del propio Crisipo de que existen cosas que están en nuestro poder. Es evidente una vez más que Carnéades no se contenta con el significado restringido que Crisipo daba a esta afirmación: para el académico, si hay cosas que son realizadas por nosotros y no determinadas o impedidas por causas externas, significa que nosotros podemos, somos efectivamente libres, hacerlas o no.

Lo que no quiere decir, sin embargo, que tenga que abandonar el principio de ambivalencia (todas las proposiciones son verdaderas o falsas, incluso las que se refieren al futuro): porque si es verdadera la proposición «Escipión tomará Numancia» no es necesario que por toda la eternidad la cadena de las causas deba determinar este efecto (*De fato* 27-28). Por primera vez es así rechazada la idea de que la verdad lógica de una proposición implique la necesidad causal de los acontecimientos; para los modernos se da por descontado, pero no para los filósofos helenísticos, en particular para los estoicos, que pensaban que la razón universal que dirige las verdades lógicas era la misma que gobierna la cadena de causas.

Pero Carnéades distingue el plano de la necesidad lógica no sólo de aquel de la necesidad factual, sino también de aquel de la necesidad epistémica relativa a la posibilidad de prever el futuro (*De fato* 32-33)[91]:

> Ni siquiera Apolo puede predecir el futuro si no es con respecto a aquellas cosas cuyas causas forman parte de la naturaleza de manera que su cumplimiento es necesario. No puede afirmar que Marcelo, tres veces cónsul, morirá en el mar, o el final de Edipo, porque estas son cosas verdaderas desde la eternidad pero que no tienen causas naturales eternas que necesiten cumplirse.

Crisipo, como también Epicuro[92], consideraba equivalentes necesidad lógica y necesidad factual pensando que el determinismo causal implique o esté implicado por el principio lógico de ambivalencia, y pensaba que el determinismo epistemológico incluía los dos primeros. Carnéades admitía implícitamente que el determinismo epistémico implicaba el causal y el lógico, y que el causal implicaba el lógico; pero rechazaba la idea de que el determinismo lógico implicara el causal o el epistemológico. Y en todo caso rechazaba el determinismo epistémico porque el hecho de que algo sea verdadero desde luego no significa que deba tener lugar en el futuro; rechazaba el determinismo causal en función del hecho, admitido por los estoicos aunque de manera muy restringida, de que hay cosas «en nuestro poder»; por último, en cuanto a lo que se refiere al determinismo lógico, admitía que aquellas proposiciones referidas al futuro que se realizarían, y que luego resultan verdaderas, lo son eternamente, pero rebatía que fueran acontecimientos los que determinaran la veracidad de una proposición referida al futuro, y que por tanto su veracidad sería el resultado del cumplimiento del acontecimiento, no su causa.

2.8. Crítica de la teología y de la teoría estoicas de la providencia

Las dotes especulativas y el método confutatorio de Carnéades no perdonaron a la teología estoica[93]. En el libro III de *La naturaleza divina* de Cicerón, se lee que los estoicos habían elaborado algunas pruebas o demostraciones de la existencia de Dios, para luego determinar su naturaleza y construir una teoría racionalista de la providencia, de la divinización y de la predestinación.

La primera prueba era de naturaleza teleológica: la existencia de un orden y de una finalidad en el universo demuestran la existencia de una divinidad. Según Cicerón, Carnéades opone a esto la idea del peripatético Estratón de Lámpsaco[94] de que el mundo podía haberse creado por sí mismo, a través de un proceso natural, sin intervención divina alguna y sin un fin preestablecido; de otra manera tendríamos que atribuir también a la divinidad la existencia del mal. Los estoicos habían elaborado luego una prueba «por grados»: en el mundo cada ser es mejor que otro, conque es necesario que existan seres mejores que todos: los dioses. Carnéades responde que es imposible establecer qué cosa es mejor o superior a otra;

además suponer que existan seres mejores que todos no significa demostrar su existencia.

Carnéades volvió luego a mostrar el absurdo que surge al atribuir a la divinidad las características que los estoicos le atribuían: antes de todo, si la divinidad es un ser animado, como querían los estoicos, tendrá que tener sensaciones, por lo que también tendría que sentir el dolor, que debilita y destruye al ser, y estaría sometida al cambio y la corrupción, como todo lo que es vivo. En segundo lugar, si la naturaleza de los dioses es material, como quería Crisipo, incluida la del dios supremo identificado con el fuego, los dioses entonces son necesariamente mortales, por lo tanto no son divinos. Carnéades pasa luego a demostrar que tanto el presupuesto de que la divinidad pueda ser finita, como el de que pueda ser infinita conducen a conclusiones indeseables desde el punto de vista estoico: si fuese infinita, tendría que ser inmóvil e inanimada, si fuese finita, formaría parte de un infinito, y por tanto habría algo superior a ella. De la misma manera cualquier característica que se atribuya a la divinidad, se llega a conclusiones que niegan la naturaleza divina: los estoicos le atribuían todas las virtudes, pero Carnéades rebate que, por ejemplo, si la divinidad es valerosa, y el valor es saber de qué se debe huir y de qué no, existirá algo de lo que la divinidad deberá sentir miedo; igualmente atribuir a la divinidad la sabiduría sería atribuirle también el conocimiento del sufrimiento, que sólo se puede conocer a través de las privaciones; utilizar la calificación de virtuosa en grado máximo significaría presuponer que la virtud puede ser superior a la divinidad (pues la posesión de la virtud es lo que la vuelve tal).

Los estoicos intentaban además conciliar esta religión racionalista y monoteísta con el politeísmo popular, considerando a los dioses de la tradición como atributos del único Dios. A esto Carnéades responde elaborando una serie de sorites con el fin de demostrar que es imposible indicar a qué atributo debe limitarse la calificación de divino: si se considera divina a la ninfa, también será divino el sátiro, si Zeus es divino, también lo serán los dioses infernales, si es divino el dios del mar, también lo será el mar; en consecuencia o todo es divino o nada es divino, de ahí que no se pueda establecer qué es lo divino[95]. En este sentido, ya lo señalaba Cicerón (*De nat. deor.* III, 44), Carnéades no intentaba en absoluto afirmar la no existencia de los dioses de la mitología popular, sino argumentar contra la teología estoica, y sobre todo demostrar que el intento de conciliar

una teología racionalista con la mitología popular conduce a traicionar el concepto mismo de divinidad, que implica el de trascendencia[96].

De una teología que concebía el universo como divino los estoicos habían deducido que el universo está regido y gobernado por los dioses en función del hombre. Carnéades, refiere Cicerón, siempre en el libro III de *La naturaleza divina*, está en condiciones favorables para oponer a esta doctrina la existencia del mal, de la injusticia y del sufrimiento, y para concluir que o la divinidad no se ocupa de las vicisitudes humanas, o no sabe qué es el bien, o no se arriesga a impedir el mal, alternativas estas últimas que van en contra de la propia definición de divinidad. A la respuesta estoica de que la divinidad no se cuida de los seres particulares, sino que persigue un plano general, Carnéades responde con ejemplos referidos a ciudades enteras, como Cartago o Corinto, que fueron abandonadas a la destrucción.

2.9. La crítica a la ética estoica

Carnéades clasificó y discutió las teorías del bien de todos los filósofos anteriores en lo que se ha venido en denominar la *divisio carneadia*, que constituye el ejemplo más evidente, junto con los discursos pronunciados en Roma, de su método *disserendi in utram partem*. No obstante, como en ese caso el objetivo principal de Carnéades era el intento estoico de fundar la moral sobre la naturaleza, aquí la cuestión es si la sabiduría tiene el propio fin en sí misma, como pretendían los estoicos. Hay que tener en cuenta además que la entera clasificación de las teorías del bien propuesta por Carnéades parece estructurada como respuesta a una clasificación análoga elaborada anteriormente por Crisipo y referida por Cicerón (*Luc.* 138) en el ámbito de una discusión con los peripatéticos y los estoicos disidentes. Según la versión de la *divisio carneadia* narrada por Cicerón en *Los bienes y males supremos*[97], Carnéades hace notar que todos los filósofos coinciden en el hecho de que cada arte se ejerce por uñ objetivo que es exterior a ella: la medicina persigue la salud; el arte de la navegación, la conducción segura de la nave; la sabiduría, el fin de la vida, o sea, el bien supremo. En función de este principio generalmente admitido, Carnéades señala luego que todos los filósofos, incluidos los estoicos, están de acuerdo también en reconocer que el objeto de la sabiduría debe ser el apropiado a la naturaleza del hombre como se manifiesta desde el naci-

miento, pero no concuerdan en la definición de este bien. El académico por tanto clasifica las teorías del sumo bien efectivamente sostenidas por los filósofos en el pasado, pero también las que podrían haberse sostenido en el futuro, del siguiente modo:

1. teorías que sostienen que el sumo bien es el placer,
2. teorías que sostienen que el sumo bien es la ausencia de dolor, y
3. teorías que sostienen que el sumo bien es la posesión de las condiciones fundamentales que la naturaleza ha predispuesto para la actividad del cuerpo y del alma.

Los estoicos habían también distinguido entre las teorías que sitúan el fin de la vida en la posesión del sumo bien, lo que equivale a decir la consecución de un resultado, y las que juzgan el objetivo de la vida también el simple funcionamiento de la actividad que permite conseguir el bien supremo, la actividad dirigida a esa consecución, con independencia del resultado alcanzado. Carnéades también reclasificó esta tripartición en seis posiciones diferentes: se podrá sostener que el sumo bien es

1. el simple funcionamiento de la actividad dirigida a la consecución del placer, o
2. el simple funcionamiento de la actividad dirigida a la consecución de la ausencia de dolor, o
3. el simple funcionamiento de la actividad dirigida a la consecución de las condiciones naturales del cuerpo y del alma, o
4. la consecución concreta del placer, o
5. la consecución concreta de la ausencia de dolor, o
6. la consecución concreta de las condiciones naturales del cuerpo y del alma.

Carnéades dejaba fuera de este esquema a los que situaban el sumo bien en la indiferencia al mundo exterior, como Pirrón y los estoicos disidentes[98] Aristón de Quíos[99] y Erilo[100], porque sus respectivas posiciones no tuvieron ningún eco. Carnéades sacó la referencia a estos últimos probablemente de Crisipo, que quería demostrar polémicamente que si se sitúa el bien en la indiferencia, se termina en el olvido[101]. La mención de Pirrón se explica en cambio por la hostilidad de los académicos en sus consideraciones, hostilidad debida quizá a las acusaciones de plagio que habían sido lanzadas a Arcesilao, como se ha visto.

Las dos primeras posiciones, continúa Carnéades, no fueron sostenidas por nadie; la cuarta es la sostenida históricamente por los cirenaicos[102]; la

quinta es la sostenida por un peripatético llamado Jerónimo[103]; la sexta fue sostenida por el propio Carnéades con objetivos dialécticos. La tercera postura es la de los estoicos: ellos habían intentado conciliar la tesis de que el bien supremo, la felicidad, consiste en la virtud entendida como ejercicio de la razón individual conforme a la razón que rige y gobierna al universo, con las exigencias puestas por el mundo exterior que obliga a escoger entre los bienes que son «indiferentes» respecto del bien supremo, como la riqueza, el poder, la fama, la salud, pero «preferibles» porque son «conformes a la naturaleza». En particular, Crisipo había afirmado que la virtud (o sea, lo que permite conseguir la felicidad) consiste en vivir según el conocimiento de tales bienes conforme a la naturaleza (Dióg. L., VII, 87). Por eso había definido los bienes naturales como la «materia» de la virtud (Plut., *De comm. not.* 1069E), él llevó a sus alumnos Diógenes de Babilonia[104] y Antípatro de Tarso[105] a concentrarse en el momento de la elección del bien mejor que en el conocimiento que posibilita aquella, y a precisar respectivamente que el bien supremo, o el fin de la vida, es «escoger» racionalmente las cosas conforme a la naturaleza (Plut., *De comm. not.* 1071A) y «hacer» cualquier cosa por conseguirlas (Plut., *De comm. not.* 1071A)[106].

Sobre el argumento de Carnéades contra esta conclusión nos informan tanto Cicerón (*Luc.*, *De fin.* y *Tusc.*) como Plutarco (*De comm. not.*). Recuperando la distinción entre medios y fines de Aristóteles (*Eth. ad. Nic.* 1094a-b), Carnéades objetó que definir como objetivo de la vida la elección racional de las cosas según la naturaleza como hacía Diógenes significa poner como fin de las acciones el medio mismo con el que se persigue el fin y encerrar al hombre en un círculo que no tiene nada que hacer con los bienes del mundo exterior. Si una selección racional es el objetivo por el que se emprende toda acción, los objetos merecedores de selección son juzgados como tales en la medida en que son objeto de una selección racional.

En cuanto a hacer cualquier cosa para conseguir los bienes, como quería Antípatro, la objeción es que mientras mira a la pieza el arquero no se concentra sólo en el esfuerzo de mirarla, sino también en el objetivo de acertarla; conque si el objeto de la elección racional tiene valor *per se*, su selección tendría que responder al objetivo de obtenerlo. Restringir el fin último al modo con que se mira a los bienes conforme a la naturaleza independientemente de su consecución equivale a poner la felicidad en la elección racional no entre cosas preferibles, sino entre cosas indiferentes;

felicidad y virtud encontrarían así respuestas en el esfuerzo por obtener cosas que para los estoicos no tienen ningún valor. Con las palabras de Plutarco (*De comm. not.*1064B-C):

> ¿Hay que creer entonces que en los estoicos el nombre y la apariencia del bien pertenecen a la virtud, que en apariencia se la reconoce como la única digna de ser escogida, provechosa y útil, mientras que en la práctica de la filosofía, en la manera de vivir y morir, no está sometida más que a las cosas indiferentes?

A esto Antípatro responderá, según Plutarco, aceptando la demanda de Carnéades de que debe ser algo externo a la acción que la justifique, y distinguiendo entre fin (τέλος), definido como el esfuerzo por obtener los bienes objeto de preferencia, y objetivo (σκοπός), entendido como resultado: el fin del arquero es hacer todo lo posible para acertar a la pieza, porque el hecho de acertarla depende de una serie de circunstancias externas y no sólo de él, y de ahí que no sea el fin, sino el objetivo de su acción[107]. Pero a ojos de Carnéades, cuya reacción está documentada por Plutarco, hacer todo para acertar a la pieza equivale a admitir lo deseable del esfuerzo por obtener los bienes preferibles, lo que a su vez implica lo deseable de la consecución de tales bienes, de otro modo no se demuestra cómo pueda ser racional cifrar toda la felicidad en mirar por un objetivo cuya persecución es irrelevante en la confrontación con la felicidad misma.

La conclusión de Carnéades es pues que el fin último de la vida, el sumo bien, debe ser externo a los medios para conseguirlo, razón por la que la felicidad no puede agotarse en el ejercicio de la razón. Esta es también una afirmación expresada en clave dialéctica para obligar a los estoicos a revisar su propia posición respecto a la relación entre el ideal moral del sabio y la naturaleza real del hombre[108]. Al mismo tiempo esta conclusión revela una vez más la orientación de fondo de Carnéades (circunscrito probablemente al plano de una persuasión objeto de aprobación pero no de asentimiento), que remonta a Sócrates y Platón: hoy los estudiosos[109] están por lo general de acuerdo en pensar que también para Sócrates la felicidad, cuya virtud es componente necesaria y suficiente, se veía no obstante incrementada por la presencia de los bienes externos.

3. *Filón de Larisa*

3.1. Vida y formación filosófica

Los sucesores inmediatos de Carnéades al frente de la Academia fueron un segundo Carnéades, hijo de Polemarco, que ocupó el puesto desde 137/135 hasta 131/130, y Crates de Tarso del 131/130 al 127/126; de estos no sabemos mucho[110] y es probable que no introdujeran innovaciones significativas en las enseñanzas de la escuela. Lo mismo puede decirse de Clitómaco[111], que dirigió la Academia hasta 109, de manera que Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.* I, 220) lo vinculó a Carnéades como representante de la tercera Academia.

Durante el período en que según «algunos», como los define Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 220), existió la cuarta Academia[112], se introdujeron innovaciones, fue la Academia de Filón de Larisa, que llegó a la dirección de la escuela después de Clitómaco, y de Cármidas[113]. En un momento dado ambos aceptaron la orientación propuesta por Metrodoro de Estratonicea, que, como se ha visto, interpretaba el pensamiento de Carnéades de manera diferente al de Clitómaco. El punto en cuestión (Cic., *Luc.* 78) era la afirmación de que el sabio alguna vez puede tener opiniones y conceder el asentimiento: según Clitómaco, Carnéades habría hecho esta afirmación en clave exclusivamente dialéctica para reducir las pretensiones de saber absoluto del sabio estoico, mientras que según Metrodoro estas palabras habrían representado una atenuación del principio de suspensión del juicio de Arcesilao, si bien en los límites de la conciencia de que un conocimiento seguro de la realidad no es alcanzable, como puntualizaba Catulo (Cic., *Luc.* 148): «el sabio asiente a una representación no aprehensiva, de ahí que tenga opiniones, pero sabiendo que lo son, porque nada puede aprehenderse ni conocerse». Las dos posturas pueden interpretarse como la respuesta respectivamente a las acusaciones de autocontradicción y de hacer la vida imposible que habitualmente se dirigía a los académicos así como a los pirronianos; sin embargo, la diferencia entre ellos no puede ser considerada simplemente «táctica»[114] porque dio origen a dos direcciones diferentes en el seno de la Academia: la que encabezaba Clitómaco se agotó con él hacia 110 a. C., mientras que la sostenida por Metrodoro fue retomada por Filón y sobrevivió.

Filón de Larisa (en Tesalia), nació en torno a 159/158 a. C. según la *Historia de los académicos* del epicúreo Filodemo, en su patria aprendió las en-

señanzas de Carnéades de uno de sus discípulos, Calicles, y en 134/133 marchó a Atenas para escuchar directamente al maestro. Cuando se incorporó Filón, Carnéades no era ya jefe de la Academia, por lo que Filón durante casi quince años frecuentó la escuela de Clitómaco[115], sucediéndole en 110/109. Después de la ocupación de Atenas por Mitrídates, cuenta Cicerón (*Brut.* 306), en el año 88 Filón se trasladó a Roma, donde permanecería hasta su muerte acaecida en 84/83. En Roma continuó sus enseñanzas, que incluían también clases de retórica (Cic., *Tusc.* II, 9) y de filosofía moral (Estobeo, II, 7) y publicó los llamados libros romanos que, por lo que sabemos por Cicerón (*Luc.* 11-12), contenían algunas «novedades» que escandalizaron a su antiguo alumno Antíoco de Ascalona[116]; este se había ya apartado del maestro mientras Filón se hallaba todavía en Atenas, habiendo aceptado, con los estoicos, la existencia de las representaciones aprehensivas (Cic., *Luc.* 69-70).

Como puede verse, el pensamiento de Filón experimentó una evolución significativa en diferentes etapas que, pese a la escasez de testimonios, se pueden reconstruir con suficiente verosimilitud[117].

3.2. De Clitómaco a Metrodoro

Filón fue inicialmente un fiel portavoz de la interpretación clitomaquea de Carnéades (Cic., *Luc.* 17), y por lo tanto debió defender, aunque sin aprobar (*Luc.* 104), tanto la tesis de la inaprehensibilidad de las cosas como la tesis de la suspensión universal del juicio.

A continuación, mientras aún se hallaba en Atenas, «convencido de la evidencia y de la armonía de las sensaciones», como dice Numenio (Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 9), se dirigió a posiciones propias de Metrodoro, que implicaban la tesis de la inaprehensibilidad de las cosas, pero no la de la suspensión universal del juicio, desde el momento que atribuían a Carnéades la admisión, no solamente dialéctica, de que el sabio puede a veces tener opiniones (*Luc.* 78), aunque con la conciencia de poder estar en un error (*Luc.* 148). Como se dijo antes, Metrodoro atribuía al sabio la posibilidad de emitir juicios objetivos, aunque provisionales, basados en la evidencia y la armonía de las sensaciones. Esta concesión tenía probablemente el objetivo de dotar de mayor fuerza al concepto de persuasividad subjetiva de las representaciones elaborado por Carnéades[118], y de justifi-

car no sólo las acciones individuales sino también la organización de una vida feliz[119].

Si fue esta probablemente la razón del primer cambio de rumbo de Filón, los motivos del segundo tienen que buscarse en las críticas que el primero suscitó. En particular las del discípulo Antíoco que, como dice Cicerón (*Luc.* 111),

> molestaron mucho a Filón. Y eso que, al asumir que (1) hay representaciones falsas y que (2) estas no se distinguen de las verdaderas, Filón no había observado que concedía la primera premisa en función del hecho de que parece haber alguna diferencia entre las impresiones, pero que esta diferencia resultaba negada por la segunda premisa, en la que negaba que las representaciones verdaderas se distinguieran de las falsas.

Las críticas de Antíoco están recogidas más ampliamente en el *Lúculo* 40-44 de Cicerón, donde se exponen en los siguientes términos: si es posible discernir entre representaciones verdaderas y falsas, como sostiene la segunda premisa, no está claro cómo es posible defender la verdad de la primera premisa «existen representaciones falsas»[120].

3.3. De Metrodoro a los libros romanos

Una primera respuesta a las críticas de Antíoco nos la ofrece Cicerón, que en Roma había escuchado las lecciones de Filón (*Luc.* 111):

> Sería así [como dice Antíoco] si nosotros destruyéramos la verdad por completo; pero no lo hacemos, porque observamos sencillamente que unas cosas son verdaderas y otras falsas. Pero se trata de la apariencia de una prueba (*species probandi*), no tenemos ningún signo que apoye nuestra percepción (*signum percipiendi*).

En otras palabras Filón habría respondido que en la afirmación de que hay representaciones falsas, pero también verdaderas, no se entiende que se pueda ir más allá del plano de la mera observación. No hay entonces contradicción entre decir que algunas representaciones parecen falsas y decir, sin embargo, que no es posible distinguirlas con certeza de las verdaderas.

Mas el pensamiento de Filón en Roma pudo experimentar una modificación como sugiere el hecho de que Antíoco se escandalizara después de la lectura de los libros romanos que le parecía que contenían algo que Filón nunca había dicho. Cuenta Lúculo, el personaje amigo de Antíoco en el diálogo homónimo de Cicerón, que cuando los dos volúmenes de Filón cayeron en manos de Antíoco cuando este se hallaba en Alejandría (Cic., *Luc.* 11-12),

> él, aunque por su naturaleza era un hombre de extremada cortesía (no había nadie más agradable que él), sin embargo perdió la calma. Esto me sorprendió porque nunca lo había visto así; pero Antíoco apeló a los recuerdos de Heráclito[121] preguntándole si estas ideas le parecían las de Filón, o si alguna vez las había escuchado de él o de algún otro académico. Él le dijo que no, pero reconoció los libros como auténticamente filonianos.

Asimismo más adelante (*Luc.* 18) Lúculo define como «nuevas» (*nova*) las doctrinas de los libros romanos, añadiendo que había provocado las críticas, además de las de Antíoco, las de Catulo, seguidor de Metrodoro.

Desgraciadamente, dado lo limitado de los testimonios, no es fácil establecer en qué consistía la novedad que provocó semejantes reacciones: los libros romanos de Filón no se nos han conservado, ni tampoco el *Catulo* de Cicerón, en el que se discutían más prolijamente. Sin embargo las pocas huellas que se encuentran en Cicerón y en Sexto Empírico indican que antes de todo en los libros romanos Filón rechazaba no sólo la tesis de la suspensión generalizada del juicio, cosa que había hecho ya en el período en que seguía a Metrodoro, sino también la de la inaprehensibilidad de las cosas. En particular, Cicerón (*Luc.* 18) cuenta que:

> Filón [...] decía que no había nada que pudiera ser aprehendido (así es como traducimos el término ἀκατάληπτον) si por aprehensión se entiende lo que quería Zenón: una representación (este es el término que usamos para traducir φαντασία) transmitida y configurada según el objeto del que provenga y que no podría ser así si no procediese de aquel objeto concreto (nosotros sostenemos que esta definición de Zenón es absolutamente correcta, porque ¿cómo podríamos aprehender algo de manera que estemos seguros de haberlo aprehendido y conocido, si la representación fuese del mismo tipo que una falsa?) Cuando Filón debilita y destruye esto, está destruyendo el criterio entre lo que se puede cono-

cer y lo que no se puede conocer, y así el imprudente vuelve al punto que intentaba evitar.

De este pasaje especialmente denso y sintético se desprende ante todo que Filón discutía la existencia de las representaciones aprehensivas. Esto ya lo había hecho Arcesilao, pero la novedad de Filón fue la de añadir a la fórmula «nada puede ser aprehendido» la restricción «si por aprehensión se entiende lo que quería Zenón». El significado de esta restricción es probablemente que, si se atiene al criterio estoico de verdad, no se aprehende nada, pero que esto no significa que no exista otro modo de aprehender.

A partir del segundo paréntesis en el texto ciceroniano, donde Lúculo interrumpe la exposición del pensamiento de Filón para restablecer la validez de la definición estoica de la aprehensión, se deduce cuál pueda ser este otro modo de aprehender:

y nosotros sostenemos que esta definición de Zenón es absolutamente correcta, porque ¿cómo podríamos aprehender algo de manera que estemos seguros de haberlo aprehendido y conocido, si esta representación fuese del mismo tipo que una falsa?

Esta interrupción sólo se comprende si se supone que Filón no hubiese negado únicamente la existencia de representaciones aprehensivas al modo de los estoicos, sino que hubiese propuesto también una nueva definición contraria a esta, o sea que representaciones que aparecen como verdaderas, pero que podrían ser falsas, puedan ser no obstante aprehensivas. Así se explica también la siguiente observación de Lúculo, que de esta manera Filón «debilitó y destruyó» el criterio estoico, la representación aprehensiva. Esta estaba definida por los estoicos, en general y en nuestro pasaje, como la representación: a) verdadera, b) provocada por un objeto externo; c) que no pueda ser falsa. Desde siempre el objeto de la mayor parte de las críticas académicas era el punto c). Según lo que refiere Cicerón, Filón debilitó y destruyó el criterio estoico de conocimiento por abandonar precisamente el punto c), lo que equivale a decir la condición de infalibilidad, pensando que representaciones que podrían ser falsas sean no obstante aprehensivas.

Todo esto implica una nueva concepción de la aprehensión, y, luego, del conocimiento, que admite la posibilidad de cometer errores[122]. En este

abandono del componente de infalibilidad, que aproxima peligrosamente conocimiento y opinión, es lo que consiste la «separación» respecto de la posición metrodorea que escandalizó a Antíoco. Es verdad que en los hechos las representaciones aprehensivas de los libros romanos corresponden a representaciones que podrían ser falsas[123]; pero para el Filón de los libros romanos esto no quita que sean aprehensibles, y que luego no suceda la suspensión del juicio[124]. Efectivamente, si bien la lucha por la certeza epistémica en que creían los estoicos es común a todos los académicos, son diferentes las modalidades y las implicaciones de esta lucha después de Carnéades: los seguidores de Clitómaco sostenían que la inexistencia del criterio de conocimiento estoico llevaba a la suspensión universal del juicio, los seguidores de Metrodoro que llevaba a opiniones transitorias, el Filón de los libros romanos, a un conocimiento verdadero y exacto aunque falible.

Fue precisamente esta nueva concepción de la falibilidad del conocimiento y también de la figura del sabio, y el hecho de que Filón la atribuyese a Sócrates, Platón, Arcesilao y Carnéades, lo que suscitó el escándalo y el enfado violento de Antíoco, y no la simple afirmación de que las cosas son aprehensibles, porque esto era lo que él mismo creía y lo que le había llevado a abandonar la Academia de Filón durante su tiempo de estancia en Atenas.

3.4. La unidad de la Academia

En realidad la primera tesis atribuida a los libros romanos de Filón en el *Lúculo* es precisamente la de la unidad de la Academia, que a su parecer nunca había abandonado las enseñanzas de Sócrates y Platón (*Luc.* 13). La tesis contraria, que hubo dos Academias (*Varro* 13), la Antigua de Sócrates, Platón y Espeusipo, y la Nueva de Arcesilao y Carnéades, fue la mantenida por Antíoco. Es posible que Filón respondiese todavía en Atenas a Antíoco, y que una primera lectura unitaria en clave verificadora de la historia de la Academia se remonte a su período de seguidor de Metrodoro y que testimonia Cicerón (*Luc.* 46)[125]. Sin embargo, en los libros romanos esa tesis debía implicar la idea de que nadie de la Academia, desde Sócrates a Carnéades, había tenido nunca la ambición de alcanzar la certeza epistémica, y que cada uno de ellos se había contentado con un

tipo de conocimiento no infalible, alcanzable en ambientes y situaciones concretos.

Si es así, al atribuir a todos los predecesores su nueva concepción sobre la falibilidad del conocimiento, Filón parece haber sobrepasado la intención de Arcesilao de presentarse como continuador del método dialéctico de Sócrates y de la crítica platónica a las pretensiones cognoscitivas del alma encarnada. En su ayuda podía invocar aquellos diálogos en que Platón no alcanza éxitos filosóficos ciertos sino que examina las teorías más prometedoras, por ejemplo, las visiones cosmológicas definidas como «probables» en el *Timeo* y en la *República*. Apoyándose en estos pasajes el académico podía sostener que Platón de hecho no contaba con la certeza epistémica deseada por la representación aprehensiva estoica, sino que confiaba en percepciones y representaciones que podían estar equivocadas. También Arcesilao y Carnéades concentraron sus críticas en la tercera de las condiciones del criterio estoico de la verdad, para la cual una representación aprehensiva no puede ser falsa, conque lo «razonable» de Arcesilao y lo «persuasivo» de Carnéades a los ojos de Filón podían aparecer como formas de conocimiento falible, distinto del de los estoicos precisamente por desvincularse del requisito de certeza epistémica.

Por otra parte es innegable que la reflexión de todos los predecesores de Filón estuvo por lo menos inspirada en el deseo de conocer la verdad absoluta de manera infalible. Conque no es difícil imaginar el escándalo que esa visión debió provocar a los ojos de Antíoco, el cual protestó porque «cosas que se dijeron ayer [las que Cicerón había referido en el *Catulo*] los académicos no las han dicho jamás» (*Luc.* 12). En el *Sosus*, escrito como respuesta a los libros romanos de Filón (Cic., *Luc.* 12), Antíoco reivindicó después el papel, que negó en cambio a Filón, de verdadero intérprete del pensamiento de Platón, al mostrar que el criterio estoico de verdad no era otro que la teoría del conocimiento de Platón y Aristóteles con un nuevo nombre[126].

3.5. La ética de Filón

Probablemente fue a causa de la censura de Antíoco por lo que la epistemología de la falibilidad de Filón permaneció casi desconocida[127], y que por el último escolarca de la Academia se difundiese sobre todo la posi-

ción anterior, ligada al comprobacionismo de Metrodoro. Hay un ejemplo de esto en Estobeo (II, 40), que le atribuye una obra en más libros: el primero debió contener una introducción exhortativa a la filosofía; el segundo, un tratado sobre los bienes, en el que el filósofo era parangonado con el médico (así como este indica las causas de la enfermedad y propone los remedios para extirpar el mal y restablece la salud, el otro aspira a liberar el espíritu de las opiniones falsas para conducirlo a las verdaderas); el tercer libro versaría, por lo tanto, sobre las opiniones verdaderas (cuál sea la finalidad de la vida, en qué pueda consistir la felicidad y cuáles sean los medios para conseguirla); el cuarto por fin trataría precisamente de esto último, de las diversas formas posibles de vida, la del sabio y la de los hombres comunes, examinando cuestiones concretas (por ejemplo, si el sabio debe ocuparse de política o casarse, o cuál es la mejor forma de gobierno, o el criterio de distribución de los cargos públicos).

La idea de que el objetivo de la ética sea la felicidad y que para alcanzarlo sean necesarios el saber y la sabiduría, consistentes en eliminar las falsas creencias y en proponer las verdaderas indicando cuáles son las buenas y las malas, remonta a Sócrates y Platón y es común también a los académicos. Tampoco es nueva la atención dedicada a las cuestiones particulares de la vida ordinaria, abordadas por Platón en la *República* y por los académicos en respuesta al análisis de las acciones racionales del hombre común (καθέκοντα) examinadas por los estoicos. En la misma tradición, como se ha visto en el capítulo anterior, se inserta también la idea de que las condiciones externas (por ejemplo, el matrimonio) pueden contribuir a la felicidad, no sólo del hombre común, sino también del sabio, y que, por lo tanto, la felicidad sea un estado que es posible alcanzar en esta vida a través del saber, pero no sólo.

Se trata de una ética independiente de cualquier teoría filosófica referida a la naturaleza del hombre y del bien, que lleva al pleno desarrollo no sólo de la reflexión de Arcesilao respecto a lo que es conforme a la naturaleza y se presenta como razonable, sino también al desarrollo de la enseñanza de Carnéades; efectivamente, como refiere Estobeo, Filón procedió mediante la discusión y el análisis de las condiciones de la vida que la experiencia indica como feliz utilizando una *divisio*, una clasificación de las opiniones de los filósofos finalizada en la discusión, semejante a la elaborada por Carnéades. Pero en el fondo está sobre todo la posición de Metrodoro: en el curso de la exposición, las opiniones relativas a lo que está

mal, lo que crea la infelicidad, y lo que está bien, lo que crea la felicidad, van poco a poco ganando consenso en el interior de la discusión porque se reconocen como eficaces con alguna regularidad, constituyen valores y reglas generales de conducta, aunque siempre revisables a la luz de la experiencia sucesiva[128].

3.6. ¿Filón, padre del platonismo intermedio?

Si esta interpretación del pensamiento de Filón es exacta, no parece probable que haya contribuido de manera directa[129] al retorno a las doctrinas platónicas de la existencia de dios y de las ideas, de la inmortalidad del alma, del conocimiento como reminiscencia que arraigó en Alejandría a partir de finales del siglo I a. C., después de que la clausura de las escuelas de Atenas en el año 86 a. C. determinara la decadencia de esta. Una figura clave de semejante cambio en la historia del platonismo fue probablemente Eudoro de Alejandría[130], seguido por Filón de Alejandría[131], Plutarco de Queronea[132] y por los llamados platónicos intermedios[133] y pitagóricos[134] de época imperial. A pesar de esto la tesis de la unidad de la Academia se utilizó por autores como Plutarco (Lamprias 63)[135] y el comentarista anónimo del *Teeteto* (cols. 54-55)[136], hasta llegar a los neoplatónicos[137], para sostener que los académicos, refutada toda gnoseología fundamentada en los sentidos, habían demostrado tácitamente la teoría platónica de la reminiscencia[138].

Por otra parte, pese a este decisivo retorno al componente metafísico del pensamiento platónico, los aspectos aporéticos del pensamiento de Platón profundizados por Arcesilao, Carnéades, Metrodoro y Filón no perdieron del todo el interés a los ojos del platonismo siguiente[139], hasta el punto de que, todavía en el siglo II d. C., cuando la Academia como institución pública había dejado de existir desde hacía largo tiempo[140], el rétor Favorino (Luciano, *Eun.* 7; Gelio, *Noct. att.* XX, 1) se definía como «académico» a la manera de Arcesilao, Carnéades y Filón[141].

Fuera de los ambientes del platonismo griego, sin embargo, la reflexión que los académicos habían elaborado sobre los límites de la conciencia dando lugar, como se ha visto, a diferentes formas de subjetivismo, verificacionismo, y teoría de la falibilidad[142], aparece por lo demás como una forma de «dogmatismo negativo» (las cosas no son cognoscibles)[143] impo-

sible de poner en práctica, en completo perjuicio de su componente pragmática y ética[144]. En el origen de esta distorsión estuvo probablemente la influencia ejercida por Antíoco en Cicerón, fuente de san Agustín, que la transmitió a su vez a la Edad Media. De esta forma, la reflexión académica no tuvo desde entonces gran revisión, si no como instrumento de la polémica dirigida contra el racionalismo aristotélico de los fideístas cristianos como Nicolás de Cusa[145]. Excepción hecha de los primeros empiristas, como por ejemplo Nicolás de Autrecourt[146], las cosas no cambiaron con el descubrimiento, en época moderna, de las obras del neopirroniano Sexto Empírico, a las que es ya momento de dedicar nuestra atención.

Capítulo III
Los neopirronianos

Antes de abordar específicamente el significado del retorno a Pirrón que inició Enesidemo en el siglo I a. C. en Alejandría (como refiere Aristocles en Eusebio, *Praep. ev.* XIV 18. 30), hay que preguntarse ante todo en qué consistió la tradición pirroniana durante los dos siglos precedentes –por quién estuvo representada y dónde– y en segundo lugar por qué vías pudo haber llegado a Enesidemo.

Por lo que respecta al primer punto, las fuentes no coinciden. Diógenes Laercio (IX, 115-116) refiere que Menódoto de Nicomedia, médico empírico[1] del siglo II d. C. y simpatizante de Enesidemo, consideraba que Timón no había tenido sucesores y que la escuela renació con el médico empírico Tolomeo de Cirene, que desarrolló su actividad en torno al año 100 a. C.[2] y maestro de Heráclides, probablemente de Tarento[3], del que fue a su vez discípulo de Enesidemo. Otros autores, como los historiadores Hipóboto (III-II a. C.) y Soción (II a. C.), escribieron, siempre según Diógenes Laercio (IX, 115-16), que Timón tuvo como discípulos a los no mejor identificados Dioscórides de Chipre, Nicóloco de Rodas, Eufránor de Seleucia y Praílo de Tróade, y que Eufránor tuvo a su vez como discípulo a Eubulo de Alejandría[4]. La discrepancia se explica por el hecho de que, como se ha visto, los primeros pirronianos –salvo Timón– mudaron más de estilo de vida que de método teórico del maestro, que bastaba a Soción e Hipóboto para definirlos como pirronianos[5], pero no a Menódoto, interesado en subrayar el aspecto más estrictamente teórico del pirronismo en el intento de hallar una paternidad filosófica que ofreciese bases sólidas al rechazo de la medicina racionalista[6]. Más tarde alguien, no mencionado por Diógenes, en un intento por reconstruir una tradición pirroniana unitaria, debió haber relacionado a Tolomeo, autor de la vuelta al pirronismo teórico, con Eubúlides, el último pirroniano «por su estilo de vida». Pero el hecho de que de esta forma se hable sólo de dos generaciones de discípulos de Timón, mientras entre estos y Enesidemo habían transcurrido

ciento cincuenta años, revela el carácter artificial de esta reconstrucción. Seguramente, por lo tanto, fue solamente Menódoto quien hizo volver a funcionar el pirronismo (entendido como posición teórica y no sólo como estilo de vida) a partir de un médico, Tolomeo, y relacionó a Enesidemo con el médico Heráclides[7].

Estos vínculos entre pirronismo y medicina empírica podrían ser resultado de una proyección retrospectiva[8], pero también podría pensarse que la reflexión teórica de Pirrón, ignorada por el mundo filosófico ateniense[9], fuese conocida en otro lugar, por ejemplo en Alejandría, donde ya en el siglo II a. C. debían de circular los libros de Timón, si Soción pudo escribir un comentario a sus *Silli* (Aten. VIII, 336d)[10]. Allí esa reflexión pudo haberse entrecruzado con la reflexión desarrollada en el ambiente médico, quizá a través del hijo de Timón, de la que era un representante (Dióg. L., IX, 109) y por esta vía haber llegado a Enesidemo.

El examen de los testimonios y fragmentos de Enesidemo revela que efectivamente tuvo contactos con el ambiente médico alejandrino, pero resulta verosímil que leyó también los libros de Timón, quizá ya antes de llegar a Alejandría[11]; esto explica por qué su vuelta a Pirrón no contemplaba exclusivamente el aspecto existencial-pragmático de su reflexión, sino que incluía, con las oportunas modificaciones, también lo más específicamente teórico.

1. *Enesidemo*

1.1. Vida y formación filosófica

Enesidemo es uno de esos autores de los que, además de no conservar obras suyas, no tenemos tan siquiera una edición moderna de fragmentos y testimonios[12]. Esto se debe quizá al carácter problemático de las fuentes: testimonios relativos a su vida y a su pensamiento se encuentran ya citados en Filón de Alejandría, Aristocles de Mesina, Sexto Empírico, Diógenes Laercio y en el erudito bizantino Focio, patriarca de Constantinopla (s. IX)[13]. En este caso la proximidad cronológica, criterio adoptado para el elenco de las fuentes, no va de la mano de su credibilidad; no todos estos autores, desde luego, se remiten directamente a las obras de Enesidemo, e incluso cuando así parezca ser, no todos parecen neutrales en relación con su con-

tenido. En concreto, Filón es el más cercano a Enesidemo desde el punto de vista temporal y espacial, si es cierta la noticia de Aristóteles, de la que por lo demás no hay razones para dudar, de que fue en Alejandría donde Enesidemo «devolvió a la vida el pirronismo». Sin embargo, Enesidemo no está siquiera citado en el resumen de los tropos presentado por Filón (*De ebr.* 171-194) y esto confirma lo que sugiere la comparación con otras fuentes, dicho además que esta última no se preocupó por elaborar un testimonio que tuviese valor historiográfico[14]. Más credibilidad, pese a la intención polémica, parece tener Aristocles (en Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 18); él pudo haber estado en Alejandría durante un tiempo[15], y menciona expresamente no sólo a Enesidemo, sino también la obra en que este hablaba de los tropos, las *Hipotiposis pirronianas*, que conoció probablemente a través del compendio de un alumno[16]. Sin embargo, el suyo es un testimonio bastante exiguo, capaz sólo de dar cuenta de algunos aspectos de la posición de Enesidemo: su pertenencia a la misma corriente filosófica haría de él un portavoz privilegiado, y es posible que tuviese a mano dos de sus obras, los *Discursos pirronianos* y, por vía directa, un comentario a Heráclito identificable en la *Primera introducción* citada en *Math.* X, 216[17]. Sin embargo, él no parece haber conocido las *Hipotiposis*, razón por la que su resumen sobre los tropos no es de primera mano; además, más en general, puesto que su objetivo no es el de escribir una historia, sino un compendio del pirronismo, sus referencias a Enesidemo están especialmente viciadas por su interpretación personal, eso cuando no son ignoradas[18]. En cuanto a Diógenes Laercio, su testimonio (IX, 70-108) responde al deseo de ofrecer una reseña histórica neutral y lo más completa posible del pensamiento de Enesidemo, y a él le debemos el conocimiento de la existencia de obras de Enesidemo por lo demás desconocidas (*Contra la sabiduría* y *En torno a la indagación*); sin embargo no puede ostentar la autoría de fuentes ni directas ni cronológicamente cercanas[19]. Al contrario, el capítulo que Focio dedica a Enesidemo (*Bibl.* 160-170) es, a decir del propio autor, fruto de la lectura directa de los *Discursos pirronianos*[20]; pero se centra en el primero de ellos, relativo a la polémica con los académicos, y se limita a hacer alusiones a las demás componentes de la reflexión enesidemea, silenciando los tropos.

Es evidente pues que una reconstrucción del pensamiento de Enesidemo parece algo complicado, teniendo que ser resultado del análisis crítico y comparado de todas las fuentes y debiendo excluir los testimonios

que se refieren a otras fases de la tradición pirroniana. El criterio metodológico aquí seguido toma en consideración los testimonios referidos explícitamente a Enesidemo y las menciones a «pirronianos», «escépticos» y «aporéticos»[21] que concuerden con aquellos[22].

Por lo que respecta a la vida, Diógenes Laercio (IX, 115) refiere que Enesidemo era de Cnoso (Κνώσιος); Focio (170a 39-41), en su resumen de los *Discursos pirronianos,* utiliza la expresión Enesidemo «de Egas» (ἐξ Αἰγῶν). Desde el punto de vista lingüístico ambas formas podrían indicar el lugar de procedencia[23]; sin embargo, ya que los *Discursos pirronianos* están dedicados por Enesidemo a Lucio Elio Tuberón (Focio, 169b 30-35), embajador en Asia entre los años 61 y 58 a. C. (Cic., *Epist.* I, 1.10) y apasionado por la filosofía (Cic., *Pro Lig.* 21), parece razonable explicar la referencia de Focio a Egas[24] suponiendo que Enesidemo hubiera escrito esta obra durante o poco después de las discusiones que tuvo en aquella ciudad, precisamente, con Tuberón, entre 61 y 58 a. C.

No piensan lo mismo la mayoría de los estudiosos, que ignorando[25] o rechazando[26] la hipótesis de una vinculación de Egas al lugar del mandato de Tuberón, no se pronuncian sobre la ciudad de procedencia de Enesidemo y sitúan la fecha de composición de los *Discursos* en un período precedente, durante el cual Enesidemo y Tuberón habrían sido ambos miembros de la Academia de Filón antes del exilio de este último a Atenas. Esta deducción se basa en la definición por parte de Focio (169b 30-35) de Tuberón como ἐξ'Ακαδημίας συναιρεσιώτης, definición traducida generalmente como «su [de Enesidemo] compañero de la Academia». Sin embargo el término συναιρεσιώτης puede que no indique sólo una coparticipación, y podría indicar tan sólo que Tuberón, y no Enesidemo, fuera sencillamente un simpatizante de la Academia[27].

Es cierto que la calificación que Focio atribuye a Tuberón (πολιτικὰς ἀρχὰς οὐ τυχούσας μετιόντι) pueda traducirse[28] por «al comienzo de una brillante carrera», lo que sugeriría que Tuberón no estuviera muy adelantado en su *cursus honorum* cuando le fueron dedicados los *Discursos pirronianos,* pero no significa necesariamente que esto tuviera lugar antes de su destino en Asia[29].

No parecen por eso seguras las bases sobre las que se funda la *communis opinio* que hace de Enesidemo un miembro de la Academia convertido luego al pirronismo a consecuencia del giro verificacionista que le habían impreso Metrodoro y Filón anterior a los libros romanos; parece más pro-

bable en cambio que Enesidemo estuviera en contacto con el pensamiento de los académicos verdaderamente a través de Tuberón. Esto se confirma por el hecho de que ninguna de las fuentes presenta indicios o noticia de una permanencia suya en Atenas o Roma[30], ni de enseñanza académica efectiva, ni le atribuye conceptos o términos de matriz académica, sino en contextos de polémica dialéctica. Tampoco alude a ello Focio (170 a 14 ss.), que sólo se detiene en la distinción que en el libro I de los *Discursos pirronianos* Enesidemo trazaba entre la posición pirroniana y la académica, acusada de ser, a su pesar, dogmática, o sea, de tener doctrinas definidas respecto de las cosas, y de ser autocontradictoria:

Los académicos son dogmáticos[31] porque afirman con decisión algunas cosas y sin la menor vacilación niegan otras. Los pirronianos en cambio son aporéticos[32] y están libres de cualquier dogma. Ninguno de ellos ha dicho que las cosas son inaprehensibles o que son aprehensibles, sino que no son en un modo más que en otro, o que a veces son de una manera y otras de otra, o que para uno son de un modo y para otro de otro, y que para otro además no son en absoluto. Tampoco dicen que las cosas en general, o algunas, son accesibles o no accesibles, sino que son no más accesibles que no accesibles, o que a veces son accesibles y a veces no, o que son accesibles para una persona pero no para otra. Tampoco afirman que algo sea verdadero o falso, persuasivo o no persuasivo, no existente ya o no existente. Antes bien la misma cosa es, podría decirse, no más verdadera que falsa, no más persuasiva que no persuasiva, no más existente que no existente, o que algo a veces es una cosa, a veces, otra, o que para alguien es lo uno o para otro lo otro. Porque el pirroniano no afirma nada de manera definitiva, tampoco esto, que nada pueda ser afirmado de manera definida. Los académicos, sobre todo los de hoy, frecuentemente comparten posiciones estoicas, y a decir verdad parecen estoicos que combaten contra estoicos. Además son dogmáticos en muchas cosas: hablan de virtud y de necedad, de bien y mal, de verdad y de mentira, de manera persuasiva y no persuasiva, de lo que existe y de lo que no; dan muchas definiciones seguras y sólo respecto de las representaciones aprehensivas discrepan [...]. Los académicos no se dan cuenta de que se contradicen. Porque hacer afirmaciones y negaciones definitivas y al mismo tiempo decir que en general las cosas son <in>aprehensibles[33] conduce a un conflicto innegable: ¿cómo es posible saber que esto es verdadero, esto otro, falso y, sin embargo, mantener perplejidades y dudas y no escoger claramente lo uno y rechazar lo otro? Porque si no se sabe que esto está bien o mal, o que esto es verdadero o falso, y que esto es y aquello no, se debe

ciertamente admitir que ninguna de estas cosas puede ser aprehendida. Pero, en cambio, si estas cosas son aprehendidas con toda evidencia por medio de los sentidos o el pensamiento[34], entonces hay que admitir que son aprehensibles[35].

La acusación de autocontradicción que Enesidemo dirige a los académicos es semejante a la que Antíoco había dirigido a Filón. Semejante a Antíoco es también la posición que adopta ante Platón. En efecto, al dar cuenta de su oposición a aquellos que consideraban a Platón un escéptico, idea en líneas generales común a toda la Academia pero defendida sobre todo por Filón, Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.* I, 221-225) refiere que también Enesidemo se opuso a la idea del Platón escéptico, sosteniendo que, en cambio, dogmatizaba[36]. Puesto que no se comprende por qué Enesidemo, considerando a Platón un escéptico, sintió la necesidad de alinearse con Pirrón –y tampoco tiene sentido pensar que el pasaje está haciendo referencia a un eventual período prepirroniano, es decir académico, de Enesidemo, porque por otra parte esto lo habría señalado Sexto, mientras que en ningún lugar muestra conocerlo– si de ello se deduce que el regreso de Enesidemo a Pirrón no puede explicarse como reacción contra los resultados autocontradictorios y «dogmáticos» que la Academia había producido después de Carnéades, como pretende en cambio la *vulgata*; en la base debió existir algo más sustancial, hecho posible por la circulación de libros de Timón fuera de los ambientes filosóficos de Atenas. Recurrir a la hipótesis de una mediación del ambiente médico no parece necesario; sin embargo, las innovaciones que Enesidemo aportó al pensamiento de Pirrón pueden explicarse suponiendo sólo que en algún momento tuviera relación con aquel.

1.2. Enesidemo entre Pirrón y el empirismo médico

Los ocho libros de los *Discursos pirronianos* de Enesidemo están introducidos por Focio (169b 18 ss.) de esta manera:

La finalidad general de la obra es mostrar que la aprehensión carece de fundamento seguro, tanto por lo que depende de la sensación como del pensamiento. Y de ahí que ni los pirronianos ni los demás conozcan la verdad de las cosas. Los filósofos de las demás corrientes no saben nada no sólo del resto, de manera que

se consumen inútilmente agotándose en tormentos sin fin, sino que tampoco saben que nada de lo que piensan haber aprehendido puede aprehenderse. Mientras que quien sigue a Pirrón vive feliz respecto de los demás, y es el más sabio, porque sabe que no puede aprehender nada con certeza; y en relación con lo que sabe (no poder aprehender nada con certeza), se distingue porque no se pronuncia ni en sentido afirmativo ni negativo.

Estas palabras bastan para mostrar que Enesidemo no identificaba el pirronismo exclusivamente con un modo de vivir, sino que conocía también los aspectos más puramente teóricos de la reflexión de Pirrón. En particular, me parece que no puede excluirse que tuviera presente el pasaje del *Pitón* de Timón referido por Aristocles, en donde la felicidad venía oculta en la comprensión de la indiferenciación sustancial de todas las cosas, en el consiguiente desencanto en la confrontación de las facultades cognoscitivas del hombre ligadas a la percepción sensorial, y en la renuncia a hacer afirmaciones sobre las cosas si no en la forma del «no más esto que aquello». Una prueba de esto es la referencia final por parte de Enesidemo en Focio a la felicidad, al equipararla implícitamente con la imperturbabilidad (vive feliz quien no es presa de los tormentos de los dogmáticos), la renuncia a tomar la «verdad en las cosas» y la renuncia a hacer afirmaciones definidas en sentido tanto positivo como negativo.

En relación con Pirrón se aprecia antes que nada una mayor conciencia del problema del dogmatismo negativo («También respecto de esto que sabe, no poder aprehender nada con certeza, se distingue porque no se pronuncia ni en sentido afirmativo ni negativo»)[37] y de los límites del lenguaje («El pirroniano no afirma nada de manera definitiva –lo decimos así porque no hay otro modo»). Se trata de una conciencia que por lo demás estaba ya presente en Timón[38], según refiere Diógenes Laercio (IX, 76):

> Los escépticos anulan también la expresión «no más»; como en efecto la providencia es no más de lo que no es, así también el «no más» es no más de lo que no es. Esto indica pues que, según afirma Timón en el *Pitón*, «no determinar nada y no dar el consentimiento a nada».

La razón por la que Enesidemo, aun siendo consciente, no parece sentirse incómodo por el carácter autoconfutatorio de la propia posición, estriba en que el objetivo de su reflexión parece haber sido el de poner fin

a las ansias de los dogmáticos, que, como refiere Focio, «se consumen inútilmente agotándose en tormentos sin fin»[39], objetivo que una vez alcanzado interrumpe la necesidad de filosofar. Es posible desde luego que se deba a Enesidemo[40] también la metáfora que luego retomará Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 14), según la cual el pirronismo es una terapia contra las enfermedades del dogmatismo, un purgante que permite expulsarse él mismo junto con las causas de la enfermedad. Esto se confirma por las alusiones de Aristocles (Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 16 y 21-22):

Se podría preguntar qué significan los *Silloi* de Timón y sus insultos a todos los hombres, así como las largas exposiciones introductivas de Enesidemo[41]. Porque si las han escrito creyendo hacernos estar mejor y esta es la razón por la que pensamos que es necesario rebatir todo de manera que dejemos de decir estupideces, es evidente que quieren que conozcamos la verdad y asumamos que las cosas están como pensaba Pirrón, seleccionando las cosas más ventajosas y siguiendo a quien dice lo mejor.

Es completamente insensato lo que dicen, que como los purgantes se expulsan junto con la porquería, del mismo modo el argumento según el cual todas las cosas son oscuras se neutraliza junto a todo lo demás. Porque si se autorrefuta, aquellos que la utilizan están hablando sin ton ni son. Sería mejor que se estuvieran callados y no abrieran la boca.

Después de refutar a los dogmáticos el pirroniano sale de la filosofía: las modalidades de esta salida se verán más adelante; baste ahora señalar que aquella se confirma por el hecho de que Enesidemo se refería al pirronismo con el término ἀγωγή (Focio, 170b 2 y Aristocles en Eusebio *Praep. ev.* XIV, 30), el cual, respecto a αἵρεσις –el término utilizado por lo general para designar a las escuelas filosóficas– tiene el significado más suave de «orientación del pensamiento»[42].

En la misma perspectiva se encuadra también el abandono de la tesis de la naturaleza indiferenciada de las cosas, tesis que, como se ha visto, podía parecer en contradicción con las afirmaciones que seguían. A este abandono está vinculada la inclusión de las facultades racionales, aquellas de las que, como se ha visto, nacía aquella tesis, en la actitud general de pesimismo gnoseológico de Enesidemo («La aprehensión no procura ningún fundamento seguro, ni por medio de la sensación ni por medio del pensamiento»). En efecto, como se verá, a diferencia de Pirrón Enesidemo

no reconocía la posibilidad de atrapar racionalmente la naturaleza de las cosas prescindiendo de la información de los sentidos. Probablemente a causa de la influencia de la fisiología de la percepción de su tiempo[43], Enesidemo no niega que el hombre piense, sino que su pensamiento es independiente y autónomo respecto de los datos sensoriales.

El tema de los límites de las facultades cognoscitivas humanas se afronta antes bien a través de diez esquemas de razonamiento (los denominados tropos)[44] que formalizan el desencuentro entre las sensaciones y los pensamientos de los hombres del cual nace la imposibilidad de pronunciarse de manera definitiva sobre las cosas.

1.3. La crítica al sentido común a través de los tropos en las *Hipotiposis* pirronianas

A los tropos hacen referencia Filón, Aristocles, Sexto Empírico y Diógenes Laercio. Sus informaciones no coinciden en cuanto al orden, número, contenido ejemplificador ni estructura argumentativa. Desde el punto de vista cronológico y geográfico los más cercanos a Enesidemo son Filón y Aristocles. Al primero, como se ha dicho, no le interesó presentar una información histórica, desde luego no cita ni a Enesidemo ni las *Hipotiposis* y parece introducir argumentos procedentes de la tradición académica y peripatética[45]. Aristocles cita tanto a Enesidemo como las *Hipotiposis*, pero se limita a relacionar los tropos sin numerarlos y sin referir ninguno de los ejemplos sobre los que seguramente Enesidemo se apoyaba. Muy rica en ejemplos es en cambio la información de Sexto; sin embargo, tampoco él cita a Enesidemo o las *Hipotiposis*, y se refiere en general a un grupo de predecesores (*Pyrr. Hyp.* I, 36), presentando su trabajo como una elaboración colectiva de la tradición pirroniana, susceptible siempre de mejoras (*Pyrr. Hyp.* I, 35), ordenado de manera convencional (*Pyrr. Hyp.* I, 38) y enriquecido con conceptos posteriores a Enesidemo. Más fidedigna, por lo que se refiere a la reconstrucción de los argumentos estrechamente vinculados a Enesidemo, aunque no basados directamente en las *Hipotiposis*[46], parece ser la información de Diógenes Laercio, que cita cuál es el autor de la obra en cuestión. Por estas razones, en el intento de extraer el contenido propiamente de Enesidemo en la elaboración de los tropos y distinguirlo de las estratificaciones aportadas por otras tradiciones o por otros períodos de la

historia del pirronismo, se procederá según el orden y la denominación sugeridos por Aristocles[47], mientras que por lo que se refiere a los ejemplos, se consideran genuinamente propios de Enesidemo aquellos que aparecen en, por lo menos, dos de las otras dos fuentes[48].

Los tropos de Enesidemo según Aristocles muestran que es imposible pronunciarse de manera definitiva sobre las cosas desde el momento en que aparecen de manera diversa a causa de las diferencias que existen 1) entre los animales, 2) entre los hombres, 3) entre los usos y las tradiciones de los hombres; además de por causa de 4) la debilidad de las sensaciones, 5) de las circunstancias externas como la distancia, la dimensión y el movimiento, 6) de las condiciones del sujeto como la edad, la condición y la salud; y por fin a causa de 7) la mezcla, 8) la confusión y 9) la relatividad de las cosas[49]. De modo más sencillo y lineal que no las informaciones de Filón, Sexto y Diógenes, este orden refleja la subdivisión mencionada por Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 38-39) entre tropos referidos al sujeto, tropos referidos al objeto y tropos referidos a la relación entre ambos.

El primer tropo atribuye el desacuerdo entre los diversos modos de aparecer las cosas a las diferencias entre los animales. La razón es que las diferentes constituciones de las diversas especies dan lugar a diversos aparatos perceptivos y luego a percepciones diferentes de los mismos objetos. Sexto y Diógenes ponen el ejemplo de la vista: los ojos de los animales tienen una curvatura distinta, con lo que, como espejos diferentes, reflejan las cosas de manera distinta (Sexto Empírico, *Pyrr. Hyp.* I, 48); las águilas tienen una vista mejor que la de otros animales, con lo que los objetos deben parecerles diferentes (Diógenes Laercio, IX, 80).

El segundo tropo se fundamenta en las diferencias que existen entre las personas, a causa de lo cual las mismas cosas aparecen como diferentes a personas distintas, de modo que «puede decirse cómo aparece una cosa, pero no cómo es por naturaleza» (Sexto E., *Pyrr. Hyp.* I, 87). Los ejemplos aducidos por las tres fuentes, relativos todos al hecho de que las mismas cosas agradan a unos y desagradan a otros, indican que se trata también aquí de diferencias de constitución o de naturaleza, entre los individuos, entendidos individualmente o como conjunto: Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 80) habla de la distinta composición de los humores[50], Diógenes L. (IX, 80) de idiosincrasia[51] afectando bien al cuerpo bien a la mente (sólo Sexto hace una distinción explícita, al especificar que «el cuerpo es la expresión de la mente, como demuestra la fisiognomía»).

Por esta razón parece natural que a este tropo siguiera el relativo a los diversos usos, leyes, creencias y costumbres de las personas y de los pueblos, como enseña Aristocles, si bien Filón y Sexto lo colocan al final del elenco, y Diógenes, a la mitad. La razón del desplazamiento de Filón y Sexto pudiera ser que estos autores atribuyeran a ese tropo una función recopiladora de los precedentes como expresión máxima de la relatividad de los juicios. Propiamente, sin embargo, la información de Sexto demuestra que el último era tropo dedicado expresamente a la relatividad, aunque se lo situara en el puesto octavo. La diferente ubicación que el tropo sobre usos y costumbres tiene en Diógenes es índice ulterior del hecho de que en Enesidemo no debía encontrarse en el puesto que le fue asignado por Filón y Sexto.

El cuarto tropo de Aristocles concierne a la debilidad de los sentidos. Sexto y Diógenes[52] hablan en cambio de diferencias entre los sentidos (o entre los canales perceptivos[53]), en el sentido de que de un objeto cada sentido percibe características diferentes (una manzana es amarilla a la vista, dulce al gusto, fragante al olfato), de manera que no se puede saber si el objeto tiene sólo estas características o también otras, o si tiene sólo una cualidad, pero parece distinto en relación con los diferentes canales de percepción; en síntesis, no se puede saber cómo es por naturaleza la manzana, o, con palabras de Diógenes, la manzana «no es más de una manera que de otra». En la información de Sexto no se trata sólo de la multiplicidad de los modos de aparición de las cosas en función de los sentidos implicados, sino también del conflicto entre ellos: si se mira un cuadro, tiene tres dimensiones, pero si se toca, no, y un ungüento que desprende un buen olor puede saber mal al gusto. Diógenes en cambio no presenta trazas de esta argumentación, y esta ausencia hace que desde luego no se pueda despachar como seguramente equivocado el testimonio de Aristocles, que habla no de las diferencias entre los sentidos, sino de su debilidad. Es posible desde luego que Enesidemo haya tratado también de la debilidad, además más allá de la diferencia entre los sentidos, y que a continuación esta última se haya visto privilegiada por vía de la analogía con el primer y segundo tropo (recuérdese que el tercero ocupa en Filón, Sexto y Diógenes un puesto distinto). Una confirmación de esta hipótesis se deriva también de la conclusión del argumento de Sexto, que no insiste tanto en el hecho de que el conflicto entre la relación de los distintos sentidos impida captar las propiedades reales del objeto, cuanto so-

bre el hecho de que no sabemos si los sentidos las captan todas, una parte o muchas.

El fundamento de la información de Aristocles se confirma también en los tropos inmediatamente siguientes, el quinto y el sexto de su versión, que muestran cómo las cosas parecen diferentes a consecuencia de las condiciones en que se encuentran tanto el objeto como el sujeto[54] de la percepción. En efecto, es evidente que la debilidad de los sentidos se manifiesta sobre todo cuando el objeto está lejano, es pequeño o está en movimiento[55], o cuando el sujeto está enfermo, duerme, es presa de emociones como el miedo, el odio, pero también el amor, se encuentra en un estado de necesidad (hambre o sed), o es anciano, cuando concurre esto, como dice Diógenes (IX, 82), los canales perceptivos se ven alterados. Así, por ejemplo, una torre cuadrada parece redonda al que la observa desde una gran distancia, y el mismo alimento tiene un sabor distinto para el que está aquejado de fiebre. La conclusión una vez más es que el desacuerdo entre las sensaciones no permite establecer cuáles son las características intrínsecas de la realidad.

El tropo séptimo, según el orden de Aristocles, se basa en la consideración de que nada aparece puro en sí mismo, porque se mezcla con el aire o el agua, elementos externos o internos a nuestros órganos sensoriales. Los ejemplos aducidos por las otras fuentes para mostrar que todas las percepciones están alteradas por el medio que las hace posibles son los siguientes: un objeto elevado en el aire es pesado, en el agua es ligero; los colores y los olores son más vivos expuestos respectivamente a la luz y la humedad; las imágenes de los objetos se forman en la humedad del ojo y los sabores en la de la boca.

El octavo tropo está ligado por Aristocles a la «confusión» de las cosas (πάντα συγκεχυμένα), que no aparecen nunca «sencillas y puras» (los adjetivos utilizados son ἁπλοῦς καὶ ἀκραιφνής). Las demás fuentes hablan de «cantidad y composición». Sin embargo el término συγκεχυμένος, que normalmente significa «confuso» en el sentido de «indistinguible por nosotros», puede indicar también que el tipo de mezcla entre elementos que son neutralizados por las características individuales, como la que se produce con los fármacos (así, por ejemplo, en Alejandro de Afrodisias, *De mixt.* 216 ss.). Esta noción de fusión de elementos es precisamente lo que Filón y Sexto llaman «composiciones» y que se unen a la discusión sobre la «cantidad» (Filón, *De ebr.* 184-185; Sexto E., *Pyrr. Hyp.* I, 129):

¿Y la cantidad en los preparados? Que el compuesto sea benéfico o dañino depende del más o del menos [...] está medida por fórmulas y reglas que es poco seguro alterar.

Como séptimo definimos el tropo que depende de la cantidad y de la preparación de los objetos existentes –donde por «preparado» entendemos la composición.

De hecho en el tropo[56] sobre la cantidad Sexto habla de dos cosas diferentes, la cantidad de algo *per se* («beber vino con moderación refuerza, beber mucho debilita») y la proporción de los ingredientes de que se compone («el efecto de una medicina depende de cómo los elementos que la componen estén mezclados»). Esto resulta especialmente evidente en la conclusión, donde se encuentra una referencia a la «confusión» de las cosas citada por Aristocles: «De este modo el argumento de que depende de la cantidad y de los preparados confunde (συγχεῖ) la sustancia real de los objetos externos». Es posible pues que este tropo originariamente no tuviera que ver tanto con la noción de cantidad, cuanto con el hecho de que las cosas no aparecen nunca «sencillas y puras», como dice Aristocles[57]. De esta manera se explica también la referencia, de otro modo inexplicable, dentro del tropo relativo a la cantidad, de Filón y Diógenes (Filón, *De ebr.* 184-85; Dióg. L., IX, 86):

La cantidad en los preparados [...] indica claramente cómo probar su beneficio o daño a través de la calidad de blandura o dureza y de densidad y compresión o al contrario de rarefacción y dilatación.

El octavo es el tropo que depende de las cantidades y cualidades de los objetos, de su condición de calientes o fríos, veloces o lentos, pálidos o coloreados.

El noveno tropo señalado por Aristocles requiere la inevitable relatividad con que se habla de las cosas –«todas las cosas se dicen relativamente de otra» (πρός τι λεγόμενα)–. La indicación es bastante genérica, pero ante todo encuentra explicación en el testimonio de Filón, el cual refiere que cada cosa se reconoce en relación con su contraria (grande/pequeño, blanco/negro, ligero/pesado, derecha/izquierda, bien/mal) pero no en sí misma. Más preciso es, sin embargo, el testimonio de Diógenes Laercio de que al estar la relatividad más allá de la categoría de los contrarios incluyéndose por ejemplo padre e hijo, día y sol, concluye no que se puedan

conocer las cosas únicamente por su oposición a otras, sino que se distinguen sólo en el interior de tal oposición, y por tanto en nuestro pensamiento (πάντα πρὸς τὴν διάνοιαν). Como se verá, la afirmación de que los relativos existen como tales sólo en nuestro pensamiento y no en la realidad reaparece más veces en Enesidemo. En cuanto al hecho de que «todo» sea, o mejor, «parezca», relativo –como precisa Sexto (*Pyrr. Hip.* I, 135) quizá para evitar las acusaciones de dogmatismo–, Sexto señala que también las cosas que los dogmáticos piensan que existen «en sí mismas» (o sea las sustancias) son de hecho relativas. Lo son aquellas cosas que existen «por diferencia» según los pitagóricos, platónicos y estoicos, porque si existen «por diferencia» difieren respecto de algo; lo son las especies y los géneros aristotélicos, porque los unos se definen respecto de los otros; y lo son asimismo las entidades oscuras –los átomos– de los epicúreos, porque son tales sólo en virtud de aquellas que son manifiestas (*Pyrr. Hip.* I, 137-139)[58]. Las tres fuentes, aunque de manera diferente[59], iluminan el paso del plano conceptual al ontológico común al concepto de relatividad de los dogmáticos de la época[60]. Como se verá mejor al examinar sus críticas a las teorías dogmáticas, Enesidemo piensa en cambio que las relaciones conceptuales expresadas por el discurso carecen de realidad objetiva.

Un caso especial del tropo de la relatividad puede considerarse quizá el tropo de la rareza de los fenómenos –relatividad axiológica– atribuido a Enesidemo por Sexto y Diógenes pero ausente de los testimonios de Aristocles y Filón[61]. Muestra que todo juicio depende de la frecuencia mayor o menor del acontecimiento en cuestión; por ejemplo, la salida del sol no provoca el mismo efecto que el paso de un cometa.

Para Enesidemo entonces el desacuerdo y la relatividad de las sensaciones permiten decir y hablar sólo de cómo un objeto se presenta a los sentidos de cada uno en un momento dado –de los fenómenos individuales (τὰ φαινόμενα), según la definición que Sexto atribuye a Enesidemo en *Math.* VIII, 216– pero no de la naturaleza en sí de las cosas (τὸ ὑποκείμενον, τὸ ἐκτὸς, τὸ πρᾶγμα, ἡ φύσις). De las cosas pues no se puede decir que sean «más de un modo que de otro», sino sólo, como dice Focio, que «una vez aparecen de una manera, otra vez, de otra, unas veces así, otras, de otra manera, incluso otras, de ninguna de las dos maneras».

Esto podría querer decir o que no podemos decidir cuál de los modos en que las cosas aparecen es el verdadero, aunque uno de ellos lo sea, o que podemos tomar sólo las propiedades fenoménicas de las cosas porque

hay algo más allá y que está oculto[62]. Pero ninguna de las dos alternativas parece ser cierta para Enesidemo, quien nunca dice que uno de los varios modos de aparición de las cosas sea verdadero, y rechaza también la idea de que exista un modo de ser de las cosas diferente de su aparición: «Nos oponemos a la existencia de cosas oscuras detrás de los fenómenos» (Dióg. L., IX, 105).

Más allá de la crítica a la epistemología común a todos los filósofos de su tiempo, que presuponían, si bien de formas diferentes, la existencia de una realidad diferente de la inmediatamente sensible, Enesidemo parece pues haber pensado que si todos recibiéramos de los objetos las mismas sensaciones conoceríamos su naturaleza real. O, en otras palabras, que la naturaleza de un objeto no se revela en esta o aquella sensación, ni que haya algo de oscuro más allá de los fenómenos eventualmente aprehensibles por la razón, pero que equivalga a aquel conjunto invariable de características sensibles en función del principio perceptible de igual modo por todos. Precedentes de este concepto fenomenista de la naturaleza de las cosas se pueden encontrar en el concepto que de la enfermedad tuvieron los médicos empíricos que, a diferencia de los especulativos, no la consideraban algo oscuro, respecto de los síntomas, sino sencillamente el conjunto de estos[63].

A pesar de esto, también así entendida la naturaleza de las cosas hay algo que no se puede conocer: en su calidad fenoménica, para Enesidemo la naturaleza de un objeto es contradictoria desde el momento en que, como se ha visto con los tropos, no se verifica nunca el hecho de que todos percibimos un objeto de la misma manera[64]. No hay tampoco ninguna posibilidad, como se verá en la crítica a las teorías lógicas, físicas y éticas de los dogmáticos, de que el intelecto pueda dirimir el conflicto de las sensaciones[65].

1.4. Las críticas a la filosofía dogmática en los *Discursos pirronianos*

Por lo que refiere Focio (170 b 3-35), en *Discursos pirronianos,* Enesidemo intentó demostrar la inconsistencia de las abstracciones conceptuales empleadas por los filósofos dogmáticos, ya definidos como los que atribuyen valor de verdad objetiva a intentos particulares de resolver el conflicto entre las sensaciones y la captación y explicación de la realidad:

En el segundo [de sus *Discursos pirronianos* Enesidemo] comienza a exponer detalladamente los argumentos que había introducido para cabezas superiores, analizando los conceptos de verdadero, causa, afecto, movimiento, generación y corrupción y los contrarios a estos, mostrándose lo aporético e inaprehensible a través de razonamientos (ἐπιλογισμοί) rigurosos. Además, su tercer discurso se refiere al movimiento y la sensación con sus características, y al producir contraargumentos igualmente elaborados muestra que también estos son cosas más allá de nuestro alcance y son inaprehensibles. En el cuarto afirma que los signos –aquellos de los que decimos que, siendo evidentes (φανερά), son signos de cosas no evidentes (ἀφανῆ)– no existen en absoluto, y que los que creen lo contrario se engañan con un vano entusiasmo. Dirige luego la acostumbrada serie de contraargumentos respecto a toda la teoría de la naturaleza, del cosmos y de los dioses, sosteniendo que ninguno de ellos es objeto de aprehensión. También el quinto discurso está dirigido a las aporías que se refieren a las causas, y rechaza la idea de que algo sea causa de cualquier otra cosa, porque los defensores de la teoría de la causalidad están equivocados, y enumera algunos tropos en función de los cuales concluye que, atraídos por el concepto causalidad, han acabado en error. Su sexto discurso se refiere a los bienes y males, las cosas que hay que escoger y aquellas de las que hay que huir, las cosas preferibles y las menos preferibles, excluyendo también estas de nuestra aprehensión y conocimiento. El séptimo discurso está dirigido a las virtudes, y dice que los que filosofan sobre ellas han dado forma a sus opiniones creyendo haber adquirido la práctica y la teoría. En el octavo y último, acomete el concepto del fin [de la vida, τέλος], y no admite que existan ni la felicidad ni el placer ni la sabiduría ni ningún otro fin sobre el que una corriente filosófica cualquiera pueda hacer hipótesis, sino que afirma simplemente que no existe un fin aceptado por todos.

La conclusión de Enesidemo de que los conceptos que constituyen las bases de la lógica, de la epistemología, de la física y de la ética de los dogmáticos no sean aprehensibles, parece a primera vista dogmática, es decir, sujeta propiamente a los límites que Enesidemo reprochaba a los académicos. Se podría sospechar que esta impresión haya sido creada con un objetivo polémico por parte de Focio, pero las mismas argumentaciones, como veremos, reaparecen en las informaciones de Sexto Empírico. Este por su parte interpreta también las afirmaciones de no existencia de Enesidemo («el signo, la causa y el bien en sí no existen») en clave dialéctica, o sea, en respuesta a quien en cambio no sostiene la existencia; por lo de-

más este era uno de los significados de la calificación de «aporético» que Enesidemo atribuía a los pirronianos[66]. Sexto cree que la conclusión correcta desde el punto de vista pirroniano sea ante todo que de ellos «no se puede decir que sean más de lo que no son».

Sin embargo, las conclusiones de Enesidemo, aunque expresadas en clave dialéctica, se fundamentan en la convicción de que, mientras las sensaciones son reales, concretas, porque reales son los objetos que las provocan, los contenidos del pensamiento, en cuanto que abstracciones inmateriales, no tienen existencia real. Esto porque, como dice Sexto (*Math.* VIII, 161-163), los «escépticos», incluido probablemente Enesidemo, distinguen entre los objetos de los sentidos, como «dulce» y «blanco», que son captados «por diferencia», o sea separadamente en su realidad individual (καὶ ἰδίαν ὑπόστασιν καὶ ἀπολύτως), y los objetos del pensamiento, los juicios, que vienen formulados sólo «relativamente respecto a otro», como por ejemplo «más blanco» o «más dulce». Las sensaciones gozan luego de alguna forma de realidad, aunque sólo relativamente respecto del sujeto perceptor[67], porque las cualidades que experimentan dependen de algún modo de las diferencias reales entre las cosas, mientras que los pensamientos no son otra cosa que la relación que establecemos entre nuestras sensaciones. He aquí por qué las cosas provocan las mismas sensaciones en las personas que se encuentran en las mismas condiciones, como dice en el libro IV de los *Discursos* (Sexto E., *Math.* VIII, 215-218 y 234), mientras que personas en las mismas condiciones pueden considerarlas de manera distinta respecto de conceptos como el bien y el mal (*Math.* VIII, 37-38 y 240-241; XI, 68-69)[68].

Esta epistemología que podríamos llamar «naturalizada»[69] puede comprenderse[70] en función de la fisiología de la percepción con que Enesidemo explica a Heráclito[71]: el intelecto (διάνοια) es aire inspirado (Tert., *De an.* 9) del exterior (Sexto E., *Math.* VII, 349; Tert., *De an.* 15[72]) y que capta el mundo exterior pasando a través de los canales sensoriales (Sexto E., *Math.* VII, 350; Tert., *De an.* 14). Esto significa que para Enesidemo no sólo el intelecto depende de los sentidos, sino que no existe un yo psíquico que lo sea *per se*[73]: lo que el intelecto ve no es tanto el mundo, cuanto la reacción de los sentidos a los estímulos externos y por lo tanto depende de eso. Es posible aún encontrar los precedentes de esta visión en el ámbito de la literatura médica, donde estaba muy difundida la idea de que el alma no fuera sino aire inspirado y que su función intelectiva, el pensamiento,

fuera simplemente el epifenómeno de los procesos fisiológicos que ella experimenta cuando discurre por los canales perceptivos[74]. Por eso personas cuyos sentidos se encuentran en las mismas condiciones pueden no obstante pensar de manera distinta, porque el aire discurre por los canales perceptivos de manera diferente según como respire el individuo[75].

Como podemos ver, en Enesidemo actúan de una parte una forma de realismo empírico, si bien ingenuo y no teórico, que es común a toda la época helenística,[76] por otra un fenomenalismo sensualista que por lo demás le es extraño[77].Concretamente esto último es ajeno a la tradición académica, que reconocía la existencia de una facultad racional capaz de volver, si no segura (aprehensiva), por lo menos persuasiva (Carnéades y Clitómaco), objetivamente verosímil (Metrodoro) o falsificable (Filón romano), una percepción sensorial[78]. Pese a todo esto Enesidemo habría podido defenderse sin dificultad de la acusación de incoherencia aduciendo el hecho de que su epistemología naturalizada no es una teoría concerniente a las cosas sino nuestro modo de captar, y «dogmático» es sólo el que teoriza sobre las cosas (Focio 170 a 140). La acusación podría ser replanteada con más éxito a nivel metateórico, pero a ella Sexto Empírico encontrará el modo de responder.

Todo esto es particularmente evidente en la primera de las críticas, según Focio, que Enesidemo dirigió a los dogmáticos, la referida a la existencia de lo verdadero. De ella estamos informados por Sexto Empírico, que en este caso cita explícitamente a su predecesor (*Math.* VIII, 40-47)[79]: si existe algo verdadero[80], necesita que sea objeto o de sensaciones, o de pensamiento o de ambas cosas; pero al no ser objeto ni de sensaciones, ni de pensamiento ni de ambas cosas, no existe. Si lo verdadero fuera algo que puede ser percibido con los sentidos (como quería Epicuro), debería ser una característica sensible o común a todas las cosas verdaderas o de una particular: pero no es la característica sensible de una cosa en particular, por lo que los dogmáticos consideran verdaderas muchas cosas diferentes; y no es tampoco una característica sensible común a muchas cosas, porque si así fuese, debería ser en cualquier modo recogida por los sentidos, lo que es imposible, porque hay un sentido encargado de ello, como el ojo que está encargado de recoger las características visibles de las cosas: ni en general, en el plano puramente sensorial, hay algo que distinga una sensación verdadera de una falsa (la miel parece dulce a los que están sanos pero amarga a los que están enfermos, y tanto los sanos como los enfermos

creen que perciben lo verdadero, mientras que desde el punto de vista de los dogmáticos, por ejemplo de Aristóteles, la sensación de los sanos es verdadera, la de los enfermos es falsa). Por lo tanto lo verdadero no es algo que pueda captarse exclusivamente con los sentidos[81]. Por otra parte, prosigue Enesidemo, no se puede tampoco prescindir de la realidad sensible, porque de otra manera no habría cosas sensibles verdaderas, lo que es absurdo[82]. El paso decisivo, sin embargo, consiste en mostrar que lo verdadero no existe tampoco en el pensamiento, o sea, no es un juicio, porque si existieran juicios verdaderos sobre la realidad, deberían serlo para todos, de otro modo serían objeto de discusión, opinables, por lo tanto no verdaderos; pero no se da nunca el caso de que algo sea juzgado como verdadero por todos (no todos creen que sean verdaderas las mismas cosas), por lo que lo verdadero no existe tampoco como juicio. Mucho menos eso podrá ser objeto de los sentidos y del pensamiento de manera separada, sino simultánea (en otras palabras, cualquier cosa podrá aparecer verdadera a los sentidos y a la razón simultáneamente), porque o todo lo que es sensible y todo lo que es inteligible son verdaderos (como pretendía Protágoras)[83], o sólo alguno entre los sensibles y alguno entre los inteligibles (como querían Aristóteles y los estoicos). El primer caso es imposible, porque sentidos y pensamientos se contradicen entre sí y los unos con los otros, por lo que, si todos son verdaderos, la misma cosa al mismo tiempo será existente y no existente, verdadera y falsa. El segundo es precisamente el elemento en cuestión, y vuelve a llevar al punto de partida: toda sensación se presenta a los sentidos del mismo modo, y así todo objeto de pensamiento, al pensamiento (no hay nada que distinga las sensaciones y los pensamientos verdaderos de los falsos).

Como puede verse, aun negando que exista algo verdadero porque no hay nada que sea verdadero para todos, Enesidemo mantiene la distinción lógica entre verdadero y falso en el momento en que rechaza la tesis de Protágoras de que todo es verdadero. La diferencia de fondo entre pirronismo y relativismo radica precisamente en la aceptación por parte del primero y en el rechazo por parte del segundo del principio de no contradicción (Sexto E., *Math.* VII, 393)[84]. Sin embargo, ya Aristóteles sostenía que la afirmación de que lo verdadero no existe es autocontradictoria (si es verdadera, lo verdadero existe; si es falsa, también), y que cualquier argumentación no puede escapar al principio de no contradicción, que admite la distinción entre verdadero y falso[85]. Como se ha dicho, Enesidemo en-

tendía sus argumentaciones en clave puramente dialéctica, con finalidad terapéutica, y preveía que, como los purgantes, sus razonamientos se expulsaban a sí mismos junto con la causa de la enfermedad de los dogmáticos.

La misma disrupción entre los conceptos sobre los que están construidas las teorías de los dogmáticos y la realidad aparece en relación con el movimiento y el devenir, a los que, a decir de Focio, Enesidemo se dedicó en los libros II y III de los *Discursos pirronianos*. Huellas de estas críticas se encuentran en los libros IX y X del tratado de Sexto *Contra los profesores*: de Enesidemo son seguramente las síntesis del movimiento en las dos formas del cambio y de la transición (*Math.* X, 38) y la afirmación de que de ello no se puede afirmar nada definido porque existe en la experiencia sensible pero no en la intelectual (*Math.* X, 49). El mismo argumento dirige Sexto contra las definiciones teóricas de los dogmáticos, sobre todo aristotélicos y estoicos, para cuerpo, para parte y todo, para cambio, espacio, tiempo y número. Con lo que es posible atribuir a Enesidemo también buena parte de las críticas por medio de las cuales Sexto insiste sobre lo inadecuado de la panoplia conceptual dogmática respecto de la realidad factual.

Sin embargo resulta difícil establecer cuáles son y de qué tipo[86] esas críticas, y es imposible dar cuenta de todas. Puede recordarse la discusión relativa a la definición de cuerpo a partir de las tres dimensiones, dimensiones que de por sí no existen si no en relación con el cuerpo mismo: en este caso la acusación es de circularidad. O la discusión de la noción de movimiento, definido como un estado de los cuerpos; mas los cuerpos o se mueven donde están, pero entonces no se mueven, o se mueven donde no están, lo que es imposible. Aún más: para evitar justamente tener que admitir la existencia del vacío, Aristóteles definió el espacio como el límite de lo que contiene el cuerpo; pero ¿cuál es el espacio del universo?, ¿qué lo contiene? O más bien: el tiempo se subdivide en pasado, presente y futuro, pero ninguno de los tres existe, tampoco el presente; para existir tendría que ser divisible, pero entonces se vuelve a la existencia del pasado y futuro, o ser indivisible, lo que significa entonces que no puede contener algo divisible, como quería Timón. En suma: si existe un todo, o es distinto de sus partes o estas son el todo; pero el primer caso es imposible porque al quitar las partes, se quita también el todo, y en el segundo caso el todo es un nombre vacío. Tampoco la aritmética se libra, en concreto la con-

cepción pitagórica, retomada por el *Timeo* platónico, que hacía de los números, en especial del uno y del dos (mónadas y díadas), los principios de la realidad; porque no existe una unidad independiente de las cosas numerables, ni coincidente con ellas (el hecho de que todas las cosas sean una unidad hace de esta un concepto vacío).

Seguramente procede de Enesidemo (del libro IV de los *Discursos pirrónianos*) la crítica a la teoría de los signos a la que se refiere Sexto en el *Contra los profesores* (VIII, 215-222). Gracias a ella los epicúreos inferían la existencia de los átomos a partir de la experiencia sensible y los estoicos pensaban, por ejemplo, poder prever el futuro, pero, según Sexto Enesidemo argumentaba:

> Si las cosas evidentes (φαινόμενα) aparecen del mismo modo a todos los que se encuentran en las mismas condiciones y los signos son cosas evidentes, los signos aparecen del mismo modo a todos los que se encuentran en las mismas condiciones. Pero los signos no aparecen del mismo modo a todos los que se encuentran en las mismas condiciones, y las cosas evidentes aparecen del mismo modo a todos los que se encuentran en las mismas condiciones; con lo que los signos no son evidentes.

El punto de apoyo de la argumentación es la constatación de que los signos no aparecen del mismo modo a todos cuantos se encuentran en las mismas condiciones; esto no significa que los signos no sean cosas evidentes, sino que no son evidentes en cuanto signos (no es evidente que una cosa sea un signo, y de qué sea signo). Por ejemplo, prosigue Sexto, los signos de la fiebre indican cosas diferentes según qué médicos los observen: para Herófilo son signo de una buena calidad de la sangre, para Erasístrato lo son del paso de la sangre de las venas a las arterias y para Asclepíades de la acumulación de moléculas invisibles en canales igualmente invisibles[87]. Sexto limitará estas objeciones a los signos indicativos (*Math.* VIII, 157) –los que, según la definición estoica, se refieren a cosas no evidentes por su naturaleza, como la existencia de canales perceptivos o la estructura atómica del universo– salvando a los rememorativos –aquellos que se refieren a cosas no evidentes sólo temporalmente, como el fuego respecto del humo–. Pero las críticas de Enesidemo de hecho valen también contra estos últimos, de lo que se deduce que, si bien con conocimiento de la distinción, él rechazaba ambas[88].

Después de haber tratado la teoría de los signos, Focio dice que en el libro IV de los *Discursos pirronianos* Enesidemo «suscitó la "acostumbrada" serie de aporías respecto de la naturaleza, el universo y los dioses». De estos argumentos Sexto trata en el libro IX de *Contra los profesores* (4-206) y en el III de los *Esbozos pirronianos* (1-56), donde expone detalladamente el desacuerdo recíproco y la debilidad de las variadas teorías de los principios y causas del universo, entre ellos dios, desde los presocráticos a los estoicos. Enesidemo no aparece ahí nombrado, y muchos de los argumentos que Sexto emplea contra la teología estoica derivan de Carnéades. Sin embargo, en la línea de las ya mencionadas demoliciones propias de Enesidemo de la instrumentación conceptual de los dogmáticos parece estar la crítica a la explicación epicúrea de los orígenes de la idea de dios (*Math.* IX, 47), según la cual esta es la proyección al infinito del hombre feliz: se trata de una explicación circular, porque a su vez la felicidad del hombre es definida a partir de dios (en griego «feliz», εὐδαίμων, es el «que tiene un buen demon», o sea un espíritu divino positivo).

Más segura es la paternidad enesidemea de las argumentaciones que siguen en la exposición de Sexto, sacadas, por lo que sugiere Focio, del libro V de los *Discursos pirronianos*. Estas ponen en discusión la noción de causa. el hecho de que algo, incluso dios, pueda ser causa de algo distinto. En el punto de mira están sobre todo la física y la cosmología de aristotélicos y estoicos, que, para explicar el devenir y el movimiento, consideraban algunas cosas causas y otras efectos independientemente de su relación recíproca, y entendían las primeras como «productoras» de las segundas. Así todo, Enesidemo (Sexto E., *Math.* IX, 207-209)[89] señalaba que en general toda causa está en relación con un efecto, por eso existe *una* causa, sólo en relación a este, en nuestro pensamiento, pero no en sí misma –como todo lo que es relativo–. Luego, sigue diciendo Sexto (*Math.* XI, 218-227)[90], a partir de esta premisa Enesidemo subrayaba las dificultades que se encuentran considerando la causa como «productora» de un efecto, sea material, como sostenían los estoicos, o inmaterial, como quería Aristóteles[91]. En el caso de que sea inmaterial es imposible que un cuerpo sea causa de otro, porque tendría o que conservar su naturaleza o unirse a otro; pero en el primer caso no puede producir algo distinto de sí, en el segundo no puede producir algo distinto de sí y del otro cuerpo: lo uno no puede convertirse en dos y los dos no pueden volverse tres[92]. En el caso de que sea inmaterial, un incorpóreo no puede ser causa de un

cuerpo, porque una unidad no puede ser causa de una multiplicidad; y no puede ser causa de un incorpóreo porque si se sostiene que el efecto está ya contenido en la causa, debe concluirse que el efecto no se genera en absoluto por la causa.

También los seis argumentos que siguen (*Math.* IX, 227-266) son probablemente de Enesidemo[93]. El primero discute al dogmático la posibilidad de definir como causa o como efecto dos términos que se encuentran en relación respecto del movimiento. Por ejemplo, si hay una rueda que gira y una manivela que la hace girar, no hay ningún motivo para considerar la causa más en la manivela que en la rueda: ninguno de los dos términos «produce» la existencia del otro, pero se condicionan recíprocamente. El segundo examina la relación causal desde el punto de vista del tiempo: lo que es contemporáneo no puede ser causa de otra cosa contemporánea porque ambos coexisten[94]; ni lo que viene antes es causa de lo que viene después, porque si, cuando existe la causa, no existe todavía aquello de lo que es causa, la causa no es aún tal, ni lo es el efecto, pero ambos están en relación y por lo tanto deben coexistir, lo que remite al caso anterior, ni lo que viene después es causa de lo que viene antes, porque es absurdo. El tercero revela que si la causa es la acción de algo sobre otra cosa, siempre hay necesidad de esto último para configurarse como causa. En otras palabras, quien o lo que actúa siempre tiene necesidad de la colaboración de quien sufre la acción: por ejemplo, si el fuego produjese la combustión en virtud de su propiedad, tendría que producirla siempre, mientras que si el fuego quema unas cosas pero no otras, entonces tiene necesidad, por ejemplo, de la inflamabilidad de la madera, que se configura como causa de la combustión tanto como el fuego. Además lo que actúa podrá encontrarse a su vez en la situación de sufrir la acción de otro agente, lo que significa que es tanto causa como efecto. En la misma línea el cuarto argumento examina las diferentes consecuencias producidas por una misma causa: ¿cómo puede actuar de manera diferente sobre varias cosas si no es gracias a la colaboración de estas? La causa no es causa ya del efecto. El quinto se dirige contra la idea de la causa como productora de un efecto y una vez más se basa en la indicación de dos alternativas, ninguna de las cuales es posible: o causa y efecto están separadas o se unen, pero en el primer caso la causa sin su efecto no será tal, en el segundo caso o será sólo causa o será también efecto, y no se podrá ya distinguir la primera del segundo. El último argumento critica la noción de

causa como contacto: si una cosa toca a otra, o el todo toca al todo, o la parte, a la parte, o el todo, a la parte, o la parte, al todo, pero ninguno de estos casos es posible; si el todo toca al todo, se tendrá la unión de dos cosas, y lo mismo si la parte toca a la parte, mientras, que el todo pueda tocar a la parte o la parte al todo es imposible porque son inconmensurables, de otro modo el todo llegaría a extenderse en cuanto a la parte.

Contra aristotélicos y estoicos Enesidemo una vez más vuelve a iluminar el paso del plano conceptual al ontológico argumentando que las causas, en la medida en que siempre están relacionadas con un efecto, existen por *una* causa sólo a nivel conceptual, y que ninguna cosa puede «producir» otra. En cambio contra la explicación epicúrea de que los fenómenos del movimiento y del devenir son debidos a la interacción de átomos invisibles que se mueven en el vacío, Enesidemo formula ocho tropos específicos. Estos son atribuidos al libro V de los *Discursos pirronianos* y Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 180-186) dice que:

El primer tropo muestra que las teorías causales, al tener que ver con cosas no evidentes (ἀφανῆ), no son confirmadas por las evidentes (φαινόμενα). El segundo muestra cómo a menudo, aun siendo posible atribuir diversas causas al objeto sobre el que se vuelca la indagación, algunos lo explican de una única manera. El tercero muestra cómo los hechos que acaecen según un orden aducen causas que no tienen ninguno. El cuarto muestra cómo, después de haber conocido la manera en que suceden las cosas evidentes, se cree también conocer cómo acaecen las no evidentes, que a veces se cumplen de una manera igual, pero otras en cambio suceden de modo distinto y propio. El quinto pretende mostrar que en la práctica todos estos filósofos identifican las causas siguiendo sus particulares hipótesis sobre los elementos primarios, así como un método comúnmente admitido y aceptado. El sexto muestra cómo frecuentemente se aceptan sólo aquellos hechos que pueden ser explicados por sus teorías y omiten los que se oponen, aunque sean igualmente convincentes. El séptimo muestra cómo a menudo atribuyen causas que se oponen no sólo a las cosas evidentes, sino también a sus mismas hipótesis. El octavo muestra cómo con frecuencia, aun siendo igualmente incierto lo que parece manifiesto y lo que se indaga, avienen sus enseñanzas respecto de las cosas inciertas sobre cosas igualmente inciertas.

También en este caso, como indican con particular fuerza el primero[95] y el cuarto tropo, el blanco de Enesidemo son todos los intentos de expli-

car la realidad factual en función de entidades teóricas no observables. Para esto Enesidemo debió pensar no sólo en los epicúreos, sino también en las discusiones surgidas entre las diferentes escuelas de medicina de su tiempo[96], dado que precedentes de sus argumentos se encuentran en el ámbito de la escuela empírica: según Galeno, los médicos empíricos (*De sect.* I, 78 K) afirman que

> toda inferencia empieza por fenómenos y termina con lo que de por sí es no evidente, y por eso adopta muchas formas; porque partiendo de los mismos fenómenos se llega a postular entidades oscuras diferentes. Y en esto radica el desacuerdo que no permite decidir y que ellos consideran signo de incognoscibilidad.

Sin embargo, los tropos 2, 3, 5, 6, 7 y 8 no se limitan a combatir el recurso a las causas desconocidas, sino que indican los peligros metodológicos en que incurre cualquier explicación causal basada en la inducción. Especialmente el segundo tropo recuerda la teoría de la subdeterminación de W. Quine[97], para el que cualquier conjunto de datos puede organizarse y explicarse por al menos dos teorías diferentes incompatibles. Esto confirma que Enesidemo arremetió contra el concepto de causa como producción de un efecto *per se*, en cuanto carente de cualquier correlación fáctica, y no sólo contra la inferencia causal que hace referencia a causas desconocidas, no evidentes.

En el ámbito de las críticas a la filosofía dogmática Enesidemo se volvió también contra el concepto mismo de enseñanza, visto que probablemente proceden de él los párrafos 219-243 del libro XI de *Contra los profesores* (retomado en *Pyrr. Hyp.* III, 253-269 y en *Math.* I, 1-38). Los pirronianos, dice Sexto, examinaron la cuestión de si es posible enseñar algo y de si existe algo que enseñar, y llegaron a la conclusión de que no existe una materia de enseñanza, ni existen discente, docente o métodos de enseñanza. No existe una materia susceptible de ser enseñada, porque o se enseña lo verdadero o se enseña lo falso. Pero lo falso no se enseña, porque los dogmáticos piensan que no existe (según la concepción de la verdad como correspondencia factual por lo general compartida), y lo que no existe no puede ser enseñado. Por otra parte la naturaleza de lo verdadero siempre es objeto de discusión, y no se enseña algo que no se conoce. Además se enseñan o cosas evidentes o cosas no evidentes. En el primer caso, no hay necesidad de enseñarlas; en el segundo, como en el caso de lo ver-

dadero, no se puede enseñar lo que no se conoce. En suma, se enseña algo o material o inmaterial, existente o inexistente. Pero en ambos casos deben ser cosas evidentes o no evidentes, lo que lleva al caso anterior. Al no haber nada que enseñar, no existen ni docentes ni discentes. La definición misma de estas figuras es imposible, porque el docente debería ser un experto, pero un experto o nace como tal o se hace; el primer caso es imposible, el segundo aun por vía del sorites: ¿qué conocimiento es ese que lo hace pasar de ser inexperto a experto? Por lo que respecta al discente, hasta que no es experto no sabe que lo es, de otro modo sería al mismo tiempo experto e inexperto, y si es experto, no tiene necesidad de aprender. En definitiva no existe método alguno de enseñanza, porque lo que el docente dice debe significar algo o por naturaleza o por convención. El primer caso no es posible porque las palabras no significan para todos las mismas cosas, en el segundo quien debe aprender el objeto significado no lo conoce, y por lo tanto no comprende el significado de las palabras.

Un caso particular de ciencia que no existe y no puede enseñarse es el del arte de vivir bien, es decir, la virtud. Según Focio a esto estaba dedicado el VII libro de los *Discursos pirronianos,* donde Enesidemo habría mostrado que las diversas teorías sobre la virtud no son sino fantasías. Sexto se refiere a ello en *Contra los profesores* XI, 168-218 y 243-256 (que corresponde a *Pyrr. Hyp.* III, 168-252 y 270-279), donde, después de haber descrito una vez más el desacuerdo recíproco entre los filósofos dogmáticos (168-178), afirma que las diferentes teorías sobre la virtud no hacen sino exaltar los vicios de los hombres. Aristóteles, por ejemplo, exalta el deseo humano de riquezas, Epicuro, la tendencia a perseguir el propio placer, los estoicos, a procurarse la gloria (178-180). Y ninguna de estas doctrinas procura la felicidad, porque, al no ser susceptibles de enseñarse, quien no la tiene –la mayoría de las personas según los dogmáticos– está condenado a la infelicidad (181-183). Además, hay un vicio de forma en la definición de virtud como conocimiento del bien, visto que ella está al mismo tiempo definida como bien (184-187). Mas el argumento decisivo es que la virtud no sólo no es una forma de saber teórico (ἐπιστήμη), sino tampoco práctico (τέχνη). Ante todo no existe un arte de vivir: para ser tal, un arte debe poder distinguirse de las obras que realiza y del método con que las realiza –las operaciones del médico, las ejecuciones del músico, la estatua del escultor–, pero al arte de la vida no corresponde una actividad precisa, luego no existe ningún arte de vivir (188-189)[98]. Además cualquier arte se mani-

fiesta distinguiendo quien la posee de quien no la posee, mientras que con la virtud esto no pasa –por ejemplo tanto el virtuoso como el no virtuoso honran a los padres y no es posible distinguirlos–, luego la virtud no es un arte de vivir. Blanco de todo este razonamiento es la noción estoica de virtud como saber universal del sabio, que transforma las acciones comunes en comportamientos virtuosos, y desplaza el juicio ético del plano factual al intencional (197-209). El último argumento es que la virtud (de nuevo en la acepción estoica) no es un arte de vivir porque no aporta ningún beneficio, no procura la felicidad a quien la posee: quien está en situación de controlar los propios impulsos respecto del bien y del mal, según la definición estoica de persona virtuosa, o no tiene impulsos, pero entonces no tiene nada que controlar y no es virtuoso, o los mantiene a raya con la razón, pero entonces es infeliz[99]. En todo caso no se extrae ningún beneficio por la posesión de este pretendido arte de vivir, que, en resumen, no existe (210-215).

Por lo que dice Focio, antes de tratar de la virtud, y precisamente en el libro VI de los *Discursos pirronianos,* Enesidemo se ocupó de la naturaleza del bien. Sobre sus argumentos se detiene Sexto en *Contra los profesores* (IX, 42-109) y en los *Esbozos pirronianos* (III, 168-238). En ambos textos se discute ante todo sobre la posibilidad de definir el bien a partir de sus atributos, partiendo de que está comprobado que la misma cosa a uno le parece bien y a otro mal. En los dos casos se pone en tela de juicio la subdivisión dogmática (estoica) de las cosas en buenas, malas e indiferentes, sin embargo, en el segundo texto se pone el acento en la consiguiente necesidad de suspender el juicio respecto de su existencia, mientras que en el primero se insiste sobre todo en su inexistencia. Esta última conclusión es semejante a la recogida por Focio, y por lo tanto procura un mayor margen de seguridad para atribuirla a Enesidemo[100].

Se trata naturalmente, como en el caso de las otras argumentaciones referidas a los conceptos dogmáticos, de una conclusión que hay leer en clave dialéctica. En esta perspectiva se incluye también àquella que a primera vista parece una confusión entre realismo y absolutismo de los valores (el hecho de que la valentía puede ser un bien para mí, pero no para ti, no significa que no sea un bien)[101]. Sin embargo, en Enesidemo también actúa la convicción, ya mencionada, de que los objetos del pensamiento no tienen existencia real. Por eso distingue entre objetos sensibles, como las cosas concretas, y los inteligibles, como el bien, de estos sólo los pri-

meros existen «por naturaleza», ya que sólo los primeros «aparecen de la misma manera a todos» (*Math.* XI, 68-69):

Pero tras demostrar, sobre todo mediante ejemplos, que no existe un acuerdo sobre lo que se considera bien, mal e indiferente, nuestro próximo paso es exponer los argumentos de los escépticos. En efecto, si existiese algo bueno o malo por naturaleza, debería aparecer del mismo modo a todos los hombres y ser bueno o malo para todos. Porque como el fuego que calienta por naturaleza a todas las personas, y no calienta a algunos pero enfría a otros –y del mismo modo la nieve que enfría por naturaleza no enfría a unos y calienta a otros pero enfría a todos del mismo modo– así lo que es bueno por naturaleza debería serlo para todos, y no bueno para unos y no para otros[102].

La afirmación de que exista algo que aparece del mismo modo a todos contrasta con todo lo dicho a propósito de los tropos, pero encuentra su explicación en el siguiente pasaje (*Math.* I, 147-148):

Lo que afecta de modo natural (φύσει) afecta por igual a todas las personas, y no a unas de un modo y a otras de otro. El fuego por ejemplo calienta «por naturaleza» a bárbaros y a griegos, a sabios e ignorantes, y no calienta a los griegos y enfría a los bárbaros; la nieve enfría «por naturaleza» y no enfría a unos y calienta a otros. Luego lo que afecta de modo natural afecta de modo similar a los que no tienen sus sentidos alterados.

El «todos» a los que Enesidemo se refiere son, evidentemente, todos aquellos cuyos sentidos no están alterados, y la «naturalidad» de que se habla expresa sencillamente la regularidad con que se manifiestan las diferentes cosas sensibles a los que se encuentran en las mismas condiciones. Efectivamente Sexto precisa que la condición en la que los sentidos no están alterados no es más «natural» que la contraria (*Pyrr. Hyp.* I, 103): «Como los sanos se encuentran en un estado que es natural para los sanos, pero no natural para los enfermos, así también los que están enfermos están en un estado que no es natural para los sanos pero sí es natural para los enfermos». También Diógenes Laercio (IX, 82) afirma que para los pirronianos «tampoco los locos están en un estado que es contrario a la naturaleza».También pues podría decirse que la miel es amarga «por naturaleza» en el sentido de que la reacción natural de los enfermos en su

condición es de este tipo, porque la expresión «por naturaleza» (φύσει) en última instancia no significa otra cosa que «naturalmente» (φυσικῶς), que indica la reacción física que se manifiesta regularmente frente a un estímulo en sujetos que se encuentran en condiciones semejantes.

Confiarse a la «naturaleza» de las cosas entendida en este sentido, esto es, en el de la invariabilidad de las sensaciones de los que se encuentran en las mismas condiciones y de su realidad[103], es lo que evita caer en un subjetivismo puro como el de los cirenaicos (sólo conocemos nuestras impresiones), pero sobre todo impide que metamos la mano en el fuego o nos precipitemos por un barranco. Luego, también si lo verdadero como lo que aparece del mismo modo a todos va contra la realidad de los hechos, porque no hay nada que se aparezca a todos exactamente del mismo modo, no obstante Enesidemo salva a Pirrón de la acusación de hacer imposible vivir en el momento en que parece admitir que la regularidad e invariabilidad con que las cosas se manifiestan a los sujetos que se hallan en las mismas condiciones, internas y externas, sirvan como guía para la vida. Así de hecho lo sugiere Sexto (*Math.* VII, 29-35; *Pyrr. Hyp.* II, 14-15), que rechaza el criterio de verdad, llamado de otro modo lógico, pero admite la existencia de un criterio de vida, práctico, basado en los sentidos, lo que equivale a decir que aparece (el fenómeno) del mismo modo a cuantos se hallan en las mismas condiciones.

Mas hay un pasaje en el que Sexto dice que para Enesidemo hay cosas que parecen verdaderas a todos:

> Tanto Enesidemo «según Heráclito» como Epicuro confían en los objetos de las sensaciones (αἰσθητά), pero divergen respecto de los detalles. Efectivamente Enesidemo asegura que hay varios tipos de fenómenos y que algunos aparecen a todos del mismo modo, mientras que hay otros que aparecen a cada uno de modo diferente; y de estos los que aparecen a todos del mismo modo son verdaderos, mientras que los otros son falsos. Mientras que Epicuro piensa que todos son verdaderos y reales.

La misma aproximación encontramos en Diógenes Laercio (X, 107): «Para el escéptico el criterio es el fenómeno, como dice Enesidemo, y así hace Epicuro. Demócrito en cambio dice que ningún fenómeno es verdadero, mientras que <peripatéticos y estoicos dicen que algunos son verdaderos>[104] mientras que otros son falsos». Prescindiendo del hecho de que

el término «criterio» no puede ser atribuido con certeza a Enesidemo, la clave para resolver aquello que luego se demostrará ser una contradicción sólo aparente está en la expresión «según Heráclito»[105]. Y es el mismo Enesidemo el que la proporciona, donde explica (Sexto E., *Pyrr. Hyp.* I, 210) por qué el pirronismo es un camino que conduce a la comprensión del heracliteísmo: «El hecho de que el mismo objeto aparezca de maneras opuestas (φαίνεσθαι τἀναντία περὶ τὸ αὐτό) precede (προηγεῖται) a la idea de que aquel exista bajo formas opuestas (περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν)». En esta afirmación se encuentra efectivamente la clave para conciliar los esfuerzos realizados por Enesidemo para demostrar que no hay nada que aparezca del mismo modo a todos con la afirmación de Sexto de que para Enesidemo «según Heráclito» existen fenómenos que aparecen del mismo modo a todos: el hecho de que el mismo objeto aparezca de modos opuestos es la única cosa que aparece del mismo modo a todos: y por lo tanto este es el único «fenómeno» en el que todos están de acuerdo (Sexto E., *Pyrr. Hyp.* I, 211)[106]. A quien quisiera objetar que el desacuerdo entre las sensaciones no es propiamente un fenómeno, según la concepción sensualista de Enesidemo referida con algunas reservas por Sexto (*Math.* VIII, 216: «Enesidemo parece que llama fenómenos a las cosas que se perciben por los sentidos»), se le podría responder que lo es en la medida en que es un dato verificable de hecho, como demuestran los tropos. Así pensaba también Sexto, que en los *Esbozos pirronianos* (I, 211) describe el desacuerdo entre las sensaciones como «una *cosa* (πράγμα) [...] en que se encuentran todos (πᾶσιν ἀνθρώποις ὑποπίπτον)». Como ya se ha dicho, el intelecto que Enesidemo excluye del ámbito cognoscitivo del hombre es el de los dogmáticos, capaz de discriminar entre las sensaciones e independientemente de ellas, no el reflejo mental de cuanto observamos con nuestros ojos u oímos contar.

Qué pueda tener todo esto que ver con Heráclito es el propio Sexto quien lo dice (*Math.* VII, 131-132), al referir lo que la mayoría de los estudiosos considera un extracto del comentario de Enesidemo.

Heráclito afirma que esta razón universal y divina, en la que participando nos convertimos en seres racionales, es el criterio de verdad. Por tanto lo que aparece a todos es creíble (porque se percibe por medio de la razón universal y divina), pero lo que aparece a una sola persona es, por la razón opuesta, indigno de fe. Luego la persona de que hablamos [...] declara, al comienzo de su trabajo *Sobre la*

naturaleza, que «de esta razón los hombres no tienen conocimiento» [22B 1 DK] [...] y añade que «se debe seguir lo que es común [...] aunque la razón es común a todos, la mayor parte de las personas vive como si tuviese su propia inteligencia de las cosas» [22B 2 DK].

Sin entrar más en el mérito de la filosofía heraclitea[107], basta con señalar cómo Enesidemo pudo demostrar que para Heráclito la verdad residía en la comprensión racional de la única realidad fenomenológica evidente para todos: el conflicto de los opuestos[108]. Tal interpretación está confirmada por el fr. 80 DK, donde Heráclito pone explícitamente el conocimiento y la sabiduría en el reconocimiento del conflicto entre los opuestos, y por los frs. 61 y 13 DK, que subrayan que el agua del mar le gusta a los cerdos, pero no a las personas: para el Heráclito de Enesidemo, pero también para el propio Enesidemo, los opuestos son reales, en el sentido de que los objetos aparecen realmente de modo diverso, pero ninguno de ellos es verdadero; verdadero es sólo el reconocimiento de su conflicto[109]. En esto estriba la diferencia en relación con Epicuro, para quien, a los ojos de Sexto, verdadero es todo lo que es real[110].

1.5. El fenómeno (lo que se muestra a los sentidos) como guía para la vida

Aunque para Enesidemo la evidencia sensible actúa como criterio de verdad, por emplear un término de Sexto, sólo en sentido contrafáctico, la verdad, sin embargo, representa, como se ha dicho, una guía para la vida cotidiana, un criterio práctico, como diría Sexto. Según este (*Math.* VII, 30), Enesidemo respondía así a la acusación de que vivir como quería Pirrón es imposible: «El filósofo aporético, si no quiere permanecer enteramente inerte y separado de las cosas de la vida, debe tener un criterio sobre el que escoger y rechazar, y el criterio es el fenómeno».

Sin embargo el recurso al fenómeno como criterio de vida no era algo que Pirrón o Timón hubieran previsto, aunque sí parecen haberlo pensado tanto Enesidemo (Dióg. L., IX, 106) como Sexto (*Math.* VII, 30). Es verdad que Timón en el *Pitón* decía no haber ido «más allá de la costumbre», en los *Indalmoi (= Apariencias)* que «la apariencia domina allí donde llega»,

y en el escrito *Sobre las sensaciones*: «No afirmo que la miel sea dulce, pero sí convengo en que aparece como tal». Sin embargo, como vimos, en estos fragmentos Timón no hacía otra cosa que reconocer el dominio universal de los sentidos al que la persona, si quiere ser feliz, debe sustraerse. Tampoco se trata de un concepto que pertenezca a la tradición académica, en la que si acaso se acude al concepto de representación (φαντασία), que se distingue del fenómeno (φαινόμενον) en cuanto que no es la simple percepción sensorial de una cosa, sino la representación mental que aquella produce. También Carnéades, en el pasaje en que para justificar la acción distingue entre asentimiento y aprobación (Cic., *Luc.* 108), afirma que se sigue, sin conceder el asentimiento, una representación, no una sensación. Y lo mismo vale para el acuerdo y la evidencia de las representaciones invocados por Filón[111]. Luego es evidente que no es a Timón ni a la Academia a quien Enesidemo está mirando en el momento en que, para defenderse de la acusación de que el pirronismo hace imposible vivir, invierte el papel que los sentidos tenían para los primitivos pirronianos y eleva el fenómeno a criterio práctico.

Para identificar el origen de esta irregularidad de su pensamiento, hay que señalar que probablemente el sustantivo φαινόμενον empezó a utilizarse en el ámbito del Liceo aristotélico, y de ahí se difundió ampliamente, como demuestra el uso que de él hicieron Timón y Epicuro, alcanzando también sin dificultad, dado el paso de los peripatéticos a Alejandría[112], los ambientes científicos de esta ciudad[113]. El vuelco operado por Enesidemo respecto de Timón es pues comprensible sólo a la luz de los contactos que él debió tener con los representantes de la escuela de medicina empírica de Alejandría, que fundamentaban su práctica en concordancia (συμφωνία) entre las propias observaciones (αὐτοψίαι) y las de los médicos precedentes (ἱστορία) respecto de los síntomas y de los tratamientos de las enfermedades (Galeno, *Subfig. emp.* 8). Como para Enesidemo, también a los ojos de los médicos empíricos era imposible un acuerdo a nivel teórico en relación con las causas de las enfermedades, fueran estas conocidas o no[114]; pero a nivel pragmático existía la posibilidad de reconocer la constante asociación de algunos fenómenos y la regularidad con que determinados remedios curan determinados síntomas.

Sobre estas correlaciones constantes los médicos empíricos construían los principios, o teoremas (θεωρήματα), de su arte (Galeno, *Subfig. emp.* 2-4)[115], atribuyendo inicialmente tales generalizaciones exclusivamente a la

memoria de las experiencias pasadas[116], y a continuación a través de un tipo de inferencia denominado ἐπιλογισμός (Galeno, *Subfig. emp.* 7), «un tipo de razonamiento universalmente empleado y conocido por todos que se interesa por las cosas evidentes o no evidentes al instante, pero en la línea de que por principio son observables» (Galeno, *De sectis* V, 11-18; *Med. exper.* 135)[117]. Se trata de una racionalidad de naturaleza inductiva, que no tiene sin embargo los rasgos de necesidad y universalidad que caracterizan la inducción dogmática, y que recuerda más a los razonamientos abductivos de Peirce[118]. Codificado por primera vez entre los principios de la práctica médica empírica de Heráclides de Tarento (Galeno, *Subfig. emp.* 12), que como se ha dicho fue el maestro de Enesidemo[119], el *epilogismós* fue utilizado por este último para definir las propias argumentaciones (Focio, 170 b 5).

No obstante los orígenes «científicos» de esta concepción del fenómeno como criterio práctico, ya se ha señalado que esto se había propuesto por Enesidemo también como guía para la vida cotidiana. Lo que significa vivir «según el fenómeno» lo explicó Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 21-24), que probablemente traslada el pensamiento de Enesidemo, si es que es a esto último a lo que, según parece, alude Aristocles (Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 18. 18-22): vivir según los fenómenos significa vivir conforme a la naturaleza en el sentido en que se ha visto; o sea, conforme a las afecciones inevitables como el hambre y la sed, pero también el odio y el amor, o la amistad; a la tradición de las leyes y de las costumbres ancestrales, o sea a las diversas situaciones particulares, a la enseñanza de las artes y las técnicas. Es un vivir que prescinde de cualquier teoría referida a la naturaleza de las cosas (ἀπολελυμένοι δόγματος), como dice Focio, de manera no filosófica (ἀφιλόσοφον), como dice en cambio Sexto (*Math.* XI, 165)[120], y siguiendo el sentido común en la medida en que se encuentran en las mismas condiciones, sin considerarlo revelador de la naturaleza de las cosas[121].

Si es así, todo esto no parece que pueda compartirse, por lo menos en lo que se refiere a Enesidemo, la conclusión de los que piensan que no es posible vivir al modo pirroniano. La postura de Enesidemo no está lejos de la de muchos empiristas y pragmáticos contemporáneos, a cuyos ojos el ser se identifica con la naturaleza sensible de las cosas, y, en esta condición, «se da», por utilizar una expresión propia de Heidegger, al hombre un modo sólo parcial y mudable, pero suficiente para vivir.

Mejor, en un nivel metateórico es posible acusar a Enesidemo de un presupuesto de fondo naturalista, que no nace de una segregación o elu-

sión de las instancias escépticas como consecuencia de la quiebra de su intento por destruir las creencias o los intentos de refutación que han sido expuestos en el plano estrictamente filosófico[122], sino que es intrínsecamente connatural a él. La admisión de que, si bien no se puede conocer la naturaleza objetiva de las cosas, «por naturaleza» estas aparecen del mismo modo a todos los que se encuentran en las mismas condiciones, presupone efectivamente que la naturaleza de las cosas es invariable[123]. Como ya se ha recordado, el problema de este residuo metadogmático se resolverá por Sexto Empírico.

1.6. Vivir «según el fenómeno» es vivir felices

Gran parte del libro XI del tratado *Contra los profesores* de Sexto Empírico, conocido también como *Contra los moralistas* (*Math.* XI, 110-167), está dedicada a demostrar que el que vive siguiendo los fenómenos es feliz. En ese tratado son especialmente patentes huellas del pensamiento de Enesidemo[124]. Ante todo se pregunta si es posible vivir felices admitiendo que existen por naturaleza el bien y el mal. El punto de partida es el dato objetivo de que mucha de la infelicidad del hombre deriva de la inquietud (ταραχή) por no lograr obtener o evitar determinadas cosas, respectivamente lo que se considera como bien o como mal (112-113). Si en cambio se abandona la idea de la existencia del bien y del mal, se vivirá libre de este estado de ansiedad, de manera imperturbable (ἀταράχως), aceptando los acontecimientos tal como se presentan, sin reputarlos buenos o malos de manera que uno no se exalte o deprima por su causa (118). Por lo demás, a menudo, cuando se obtiene algo que se juzga como un bien, no se es feliz porque, por ejemplo, no somos los únicos en haberlo obtenido (127); y lo mismo sucede con los males, porque aun cuando se haya conseguido evitarlos en el pasado, no puede evitarse el miedo de no encontrarlos en el futuro (129).

Hasta aquí se ha demostrado que no es feliz quien cree que existan por naturaleza el bien y el mal; queda por demostrar (141-167) que quien no lo crea puede ser feliz. En este caso, se parte del reconocimiento de otro dato objetivo, esto es, que algunas cosas nosotros las calificamos como bienes o como males (riqueza, fama, noble cuna, amistad, belleza, salud, valor, templanza, sabiduría, virtud y sus contrarios), otras afectan de manera

placentera o desagradable nuestros sentidos con independencia de nuestro juicio (por ejemplo el dolor, el hambre y sus contrarios). Por lo que se refiere a los primeros es suficiente liberarse de la creencia de que sean bienes o males para ser felices: si no se juzga la riqueza como un bien, se evita la ansiedad por poseerla cuando no se la tiene y se evita caer en la angustia de perderla cuando se la ha obtenido. Por lo que respecta a los segundos, es imposible evitar probar placer o dolor, pero si con esto se evita añadir el reputarlos como males y bienes es posible soportarlos respectivamente y no temer perderlos. Los males, por lo demás, pueden ser recurrentes, como el hambre y la sed, o excepcionales; pero, como decía ya Epicuro, los primeros son fácilmente remediables, y de alguna manera soportables, mientras que los segundos o tienen una breve duración o terminan por destruir y en este caso no se sufre más (*Math.* XI, 160):

> La turbación que nace por considerar un dolor como un mal es mayor que lo que resulta del llamado mal en sí mismo. Con lo que quien suspende el juicio sobre las cosas es más feliz y mientras sufre afecciones que no dependen de su voluntad o de su opinión [...], sufre de manera moderada (μετριοπαθῶς).

De este modo asistimos a un ulterior aligeramiento del pensamiento de Pirrón: Enesidemo conserva en efecto la identificación de la felicidad en la imperturbabilidad (ἀταραξία) propuesta por el maestro, pero abandona la tensión para con la impasibilidad total (ἀπάθεια), para con el no probar nada. Enesidemo da prueba una vez más de un mayor naturalismo, en el momento en que no elimina, por ejemplo, los males inevitables, pero piensa que el no considerarlos males los atenúa parcialmente: el pirroniano será más feliz que el dogmático porque no se angustiará ulteriormente por considerar un mal lo que le provoca dolor y por buscar en vano lo que considera un bien, puesto que sabe que no existen bienes y males por naturaleza.

Esta es una concepción de la felicidad en negativo (como ausencia o limitación de la turbación) que corresponde a toda la época helenística, pero que en Enesidemo está atenuada por la afirmación de que la imperturbabilidad es fuente de placer (ἡδονή), por lo que refiere Aristocles (Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 18.4)[125]. Efectivamente aquella no impide vivir «según la naturaleza y la necesidad de las afecciones», y termina por proponer una concepción de la felicidad que, en cuanto minimalista, no se reduce sim-

plemente a un estado mental[126], ni es necesariamente fuente de angustia, como pensaba Hume.

Tampoco por esto parece[127] que la del pirroniano sea una vida pasiva, propia de un vegetal, sin deseos, aquiescente y en definitiva amoral:

> No entienden que el escéptico no lleva su vida filosóficamente (porque respecto a esto es efectivamente inactivo), pero sin embargo viviendo de una manera a-filosófica es capaz de experimentar deseos y repulsiones. Si, por ejemplo, es obligado por un tirano a realizar acciones prohibidas elegirá pese a ello la ley y los usos de los padres; y respecto de los dogmáticos soportará mejor los tiempos duros porque no añadirá la desesperación que deriva de considerarlos males absolutos (Sexto E., *Math.* XI, 165-166).

Entre las afecciones inevitables y naturales están también la admiración y el menosprecio: a diferencia del dogmático, el pirroniano lo experimentará todo de manera moderada, sin proferir juicios de valor; pero, como el dogmático, se moverá por ello. Esto hace que no se pueda excluir que puedan existir, por ejemplo, un Gandhi o un Martin Luther King auténticamente pirronianos[128]; tanto más que entre sus sentimientos naturales el pirroniano contará también con la filantropía, sobre la que puede fundar las bases de la convivencia, tal como hacen algunos representantes del cambio ético contemporáneo.

Por lo que se refiere a la acusación de dogmatismo que puede hacerse a cualquier intento de responder a la pregunta «¿qué es la felicidad?», acusación que ya Pirrón no rehuía, puede responderse que Enesidemo no prescribe nunca «felicidad es...», y menos piensa que exista una «finalidad de la vida», como recuerda Focio; él describe más bien los estados psicológicos que se producen antes del diferente modo de aparición de las cosas y después del abandono de la creencia de que algo, en cierto modo, exista objetivamente. Con las palabras de Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.* I, 26), la felicidad se manifiesta «casualmente (τυχικῶς), siguiendo la suspensión del juicio de manera natural, como la sombra al cuerpo»[129]; y la propia suspensión del juicio es una consecuencia más psicológica que lógica del diferente modo de presentarse las cosas[130]. Es verdad que Enesidemo argumenta que vivir de maneras diversas no procura la felicidad[131], pero semejante argumentación debe leerse en clave dialéctica: en los epicúreos y estoicos, que pensaban también que la felicidad reside en la impertur-

babilidad, se demuestra que no es posible alcanzarla por la vía indicada por ellos.

2. Entre Enesidemo y Sexto Empírico

Después de Enesidemo, el elenco de pirronianos según Diógenes Laercio (IX, 116) comprende a Zeuxipo, Zeuxis y Antíoco de Laodicea; estos tuvieron como discípulos al médico empírico Menódoto de Nicomedia y Teodas de Laodicea, el primero de los cuales fue maestro de Heródoto de Tarso, maestro a su vez de Sexto Empírico.

Sobre los personajes anteriores a Menódoto no tenemos mucha información; sólo se sabe que Zeuxis escribió un libro con el título de *Las dobles razones* (Dióg. L., IX, 106), quizá una colección de opiniones médicas controvertidas. Esto mostraría que la relación entre medicina empírica y pirronismo, por lo menos a partir de Enesidemo, no siguió una sola dirección[132].

Sin embargo con Menódoto esta relación se «institucionalizó». Menódoto vivió entre finales del siglo I y la primera mitad del II d. C.; escribió mucho contra los adversarios tanto del pirronismo como de la medicina empírica. Su contribución a la historia de la medicina empírica consistió especialmente en oponerse a las tentaciones racionalistas que bullían en su interior. En efecto, para responder a las acusaciones de ser inadmisible, de inadecuado, de improcedente suscitadas por los médicos racionalistas, algunos empíricos proponían también la introducción sistemática entre los principios del método empírico, además de la observación directa (αὐτοψία) y del recuerdo de las observaciones de los predecesores (ἱστορία), la transición por semejanza, o sea el ἐπιλογισμός y la ὁμοίου μετάβασις. El primero fue introducido por Heráclides de Tarento y fue utilizado también por Enesidemo por deducciones ligadas en cualquier caso al plano del fenómeno empírico; mientras que la segunda, que consistía en la imposibilidad de usar el mismo fármaco para enfermedades semejantes o para partes distintas del cuerpo pero semejantes (por ejemplo brazos y piernas), o fármacos semejantes para enfermedades distintas, parece derivar del médico Serapión (s. III a. C.), y Galeno (*Sect. ingred.* I, 78 K) la identifica como una forma de racionalidad que procede de los fenómenos en dirección de lo que no se manifiesta en el plano empírico.

Más importantes de manera directa para los fines de la historia del escepticismo son los testimonios de Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 222-223), que atribuye a Menódoto una posición análoga a la de Enesidemo respecto de la cuestión del escepticismo de Platón, y de Diógenes Laercio (IX, 115), que se refiere a la ya citada tesis de que no había habido ninguna continuidad de escuela entre Timón y Tolomeo de Cirene y que el pirronismo renació con este último. Ambas afirmaciones revelan el intento de ligar el neopirronismo con la tradición médica más que con la platónico-académica e, implícitamente, una concepción de lo que no se agota con la llamada al comportamiento de Pirrón, como quería Nausífanes (Dióg. L., IX, 64), pero que tiene en cuenta también su reflexión teórica.

Un paso ulterior, pero aislado, en el camino de dotar de dignidad filosófica a la propia posición tuvo lugar con Teodosio, casi una generación posterior a Menódoto, que escribió un comentario a los *Principios* del condiscípulo de este último, Teodas de Laodicea[133], y una obra titulada *Principios escépticos*, conocida por Diógenes Laercio[134]. Por esto último se deduce que fue Teodosio el que recurrió a la calificación de «escépticos», abandonando la de «pirronianos» porque, en primer lugar, no se puede saber qué disposición hubo en la base del comportamiento de Pirrón[135], y , en segundo lugar, Pirrón no sostuvo ninguna doctrina. Vuelve a surgir aquí, quizá, la incomodidad que debían de suscitar los comportamientos extremos de Pirrón en los neopirronianos, pero no sólo, desde el momento en que una revisión de este extremismo había sido ya hecha por Enesidemo: la insistencia de Teodosio rebate más bien el rechazo de circunscribir la propia postura filosófica a la conducta del individuo y la aspiración a legitimarse como orientación teórica.

No sabemos mucho de Heródoto de Tarso, que según Diógenes Laercio fue maestro de Sexto Empírico, pero en la relación de Diógenes Laercio parece que debió unirse a Agripa, citado por el mismo autor en otro pasaje (Dióg. L., IX, 106) inmediatamente después de Zeuxis y Antíoco, y por lo tanto contemporáneo suyo; la datación en la segunda mitad del siglo I d. C. está confirmada también por el hecho de que Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.* I, 164) lo considera «reciente».

Tanto Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 164-169) como Diógenes Laercio (IX, 88-89) recuerdan a Agripa por la elaboración de cinco tropos que Sexto define como «complementarios» a los de Enesidemo; efectivamente estos examinan no sólo el desacuerdo y la relatividad de las percepciones sensoriales

o de los conceptos sobre los que se fundan los razonamientos teóricos de los dogmáticos, sino el desacuerdo y la relatividad de los razonamientos mismos respecto de cuestiones filosóficas (παρὰ τοῖς φιλοσόφοις) y también el sentido común (παρὰ τῷ βίῳ, παρὰ τῇ συνηθείᾳ), cuando aspira a ser verdadero.

El punto de partida es el desacuerdo (διαφωνία) entre los hombres respecto a qué escoger y de qué huir. Sin embargo, para Agripa no se trata tanto de la simple existencia de un desacuerdo que induce a suspender el juicio, como era para Enesidemo, cuanto su ser irresoluble (ἀνεπίκριτος). De este modo hace su aparición[136] el concepto de indecidibilidad entre juicios, pero también entre sensaciones contrastables pero equivalentes (Sexto E., *Pyrr. Hyp.* I, 170-177), que implica el abandono del presupuesto de invariabilidad de la realidad que Enesidemo había heredado de Pirrón y que le había llevado a afirmar que verdadero es lo que aparece del mismo modo a todos: contrariamente, para Agripa uno de los diversos modos con que un objeto se presenta, a los sentidos o al intelecto, podría ser verdadero, sólo que no hay manera de establecer cuál es.

En realidad, si bien desde el punto vista lingüístico el adjetivo ἀνεπίκριτος puede significar tanto «irresoluble» como «irresuelto», si no se quiere imputar a Agripa una forma de dogmatismo negativo, es preferible entenderlo en este segundo sentido[137]. Esta lectura debilita aparentemente el nexo entre desacuerdo y suspensión de los juicios, porque juzgar una cuestión irresuelta puede conducir no sólo a la suspensión del juicio, sino a la prosecución de la indagación. Sin embargo, aunque haciendo así, la suspensión del juicio es sólo diferida. Desde luego, como alternativa a la suspensión del juicio, dicen tanto Sexto como Diógenes, existe la posibilidad de fundar la propia opinión sobre una opinión precedente; en este caso, sin embargo, la indagación de un fundamento conduce al infinito (segundo tropo), o la relatividad (tercer tropo), o a lo hipotético (cuarto tropo), o a la circularidad, o sea al círculo vicioso, entre premisas y conclusiones (quinto tropo)[138].

Los estudiosos están de acuerdo no sólo en el carácter lógico, o trascendental, de los tropos de Agripa, sino también en su mayor organización y sistematización respecto de los de Enesidemo[139]. Efectivamente, mientras en los diez tropos Enesidemo se ocupaba de las razones que impiden captar la verdadera naturaleza de las cosas a partir de los datos sensoriales, y en los ocho contra las teorías causales de los dogmáticos había mostrado

algunas de las aporías en que el intelecto puede empantanarse, Agripa pone en evidencia que este no puede escapar de ellas por su propia naturaleza. Todo razonamiento que quiera fundamentarse acaba inevitablemente en el retorno al infinito, en lo hipotético o en la relatividad, y por ende en el desacuerdo irresuelto de las opiniones[140], incluso aquel que está anclado en la evidencia sensible[141]; mientras que cualquier sistema teórico fundado en la coherencia interna cae en las redes del círculo vicioso. Algunos de estos argumentos aparecen ya en Timón, pero los tropos de Agripa «están en el corazón de la tradición filosófica occidental [...] constituyen todavía hoy los puntos centrales de la teoría del conocimiento [...] toda la epistemología moderna debe tenerlos en cuenta»[142]. El escepticismo en cambio es inmune a esto, en la medida en que no se pone como sistema filosófico positivo, sino como confutación del dogmatismo. Pero incluso queriéndolo considerar como una posición filosófica, no sería más que una de tantas; de este modo no se evitaría el primer tropo, terminando por confirmar la inevitabilidad de la suspensión del asentimiento.

Los cinco tropos de Agripa pueden ser a su vez sintetizados, continúa Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 178-179), en otros dos tropos de la suspensión del juicio, fundados sobre la distinción entre lo que se comprende por sí mismo y lo que se comprende en virtud de otra cosa: en el primer caso no se puede evitar la discordancia; en el segundo se incurre necesariamente en el regreso al infinito, en el círculo vicioso, o en la arbitrariedad. Falta el tropo de la hipótesis, que –según la definición aristotélica de los principios primeros en los *Analíticos segundos*, entre los que figuraban precisamente las hipótesis[143]– puede estar comprendido en el tropo de la discordancia. Al autor de estos tropos no lo menciona Sexto, pero puede identificarse con razonable fundamento si no con el mismo Agripa[144], con alguno de sus oyentes[145].

Entre los pirronianos, efectivamente, Agripa debió gozar de cierto predicamento y de seguidores, hasta el punto de inducir a un no bien identificado Apeles a poner *Agripa* como título de una obra que daba cuenta de su pensamiento (Dióg. L., IX, 106). Sin embargo, su figura no parece haber llegado, por ejemplo, al académico Favorino[146], que escribió los tropos de Enesidemo (Dióg. L., IX, 87), defendió el pirronismo de la acusación de hacer imposible la vida (Filóstr., *Vit. soph.* I, 8) y procuró las cautelas epistemológicas sobre las cuales «los pirronianos dicen que no parece en absoluto verdadero ni siquiera el hecho de que nada parezca ser verdadero»

(Aulo Gelio, XI, 5) para defender a los académicos de la acusación de dogmatismo negativo: «les parecía probable que nada fuese cognoscible» (Galeno, *De opt. doctr.* 1)[147].

3. *Sexto Empírico*

3.1. Vida y formación filosófica

Sexto es el único autor de la tradición pirroniana del que conservamos obras enteras. Esto no es, sin embargo, de gran ayuda para la reconstrucción de su biografía, desde el momento en que el autor en ellas no revela mucho de sí. Tampoco son abundantes los testimonios externos.

Por lo que se refiere al período en que vivió[148], el hecho de que el médico empírico Galeno (130-200 d. C.) no lo mencione nunca sugiere de entrada que Sexto debió desarrollar su actividad en un período posterior; sin embargo, puede ser que Galeno lo contara tácitamente entre los «pirronianos», a los que muy a menudo cita polémicamente, sin considerarlo merecedor de mencionarlo nominalmente. Tampoco revela mucho más Diógenes Laercio (IX, 116), cuando dice que Sexto fue discípulo de un cierto Heródoto de Tarso, discípulo a su vez de Menódoto, y maestro de Saturnino, dada la incertidumbre que todavía envuelve a estos personajes. Más significativa resulta la respuesta del propio Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 59-65) a una discusión suscitada por los estoicos sobre el primer tropo de Enesidemo; polémica que presenta numerosos elementos que inducen a situarla entre el 150 y el 170 d. C.[149]

Tampoco son seguros la patria de origen y los lugares donde Sexto vivió y actuó. Por lo que respecta a la primera, pese a llevar un nombre latino, Sexto define como «nuestras» las costumbres y leyes griegas a las que alude (*Pyrr. Hyp.* I, 152 y III, 211; *Math.* I, 246); y el léxico bizantino de Suda menciona a un Sexto de Queronea autor de las obras que conocemos, y a un Sexto de Libia, también él un escéptico, sin que ningún dato especial nos permita decidir entre estos. Por lo que se refiere a lo segundo, Sexto (*Pyrr. Hyp.* III, 120) afirma que no enseñó ni en Alejandría ni en Atenas, sino en el mismo lugar donde enseñó su maestro; pero una vez más nada nos permite identificar con certeza ese lugar: las referencias pormenorizadas a leyes romanas y al médico Asclepiades que enseñó allí sugieren el

nombre de Roma, pero también las leyes de Alejandría son especialmente invocadas por Sexto, y es probable que haya estado en esa ciudad para poder estar en contacto con el pensamiento de Enesidemo.

El sobrenombre de «empírico» permite sugerir tanto que Sexto pudiera haber ejercido el arte de la medicina, aunque podría indicar sólo una simple adhesión filosófica a la escuela de este nombre o que se debiera a las frecuentes alusiones a nociones técnicas, que Sexto pudo haber aprendido de su maestro Heródoto de Tarso, como que compusiera unas *Memorias médicas* (*Math.* VII, 202)[150]. En todo caso es indudable que Sexto tuvo un profundo conocimiento de medicina, el suficiente para poder expresar, como se verá, marcadas preferencias en el plano de la metodología por una de sus corrientes, la denominada metódica (*Pyrr. Hyp.* I, 236-241)[151]. Es cierto que Diógenes Laercio lo define como empírico (IX, 166), y así lo hace también el Pseudo-Galeno (*Isag.* XIV, 683 K); pero esto puede deberse a que los metódicos habían alcanzado notoriedad después del empirismo, alineándose contra los racionalistas (Galeno, *De sect.* 6).

Las razones de esta preferencia están expuestas en los *Esbozos pirronianos*[152], junto con la sistematización y justificación más completa de la tradición pirroniana. En los libros II y III se vuelven a tomar los argumentos anteriormente expuestos en los últimos cinco libros (VII-XI) del tratado *Contra los profesores,* dedicados a la lógica y a la epistemología (VII-VIII), a la física (IX-X) y a la ética (XI)[153]. En general, por lo que se refiere a *Contra los profesores,* los *Esbozos* proceden de manera menos detallada pero más sistemática y organizada, contienen un mayor número de alusiones a los tropos de Enesidemo y de Agripa, y sobre todo se hace un mayor uso del argumento de la imposibilidad de decidir; de hecho parecen representar la versión perfeccionada y destinada a un público externo de reflexiones elaboradas en el ámbito de la escuela[154]; por esta razón ocuparán un lugar privilegiado en la exposición del pensamiento de Sexto[155]. Los libros I-VI del *Contra los profesores,* en cambio, fueron escritos probablemente después de los libros VII-XI, pero antes que los *Esbozos pirronianos;* dirigidos contra la enseñanza de las llamadas artes liberales (gramática, retórica, aritmética, astronomía y música)[156], constituyen una obra por sí mismos[157]. Como puede verse, el objetivo de Sexto debió ser todo tipo de saber que se calificase como verdadero y objetivo: la aspiración a la plenitud y a la profundidad de análisis del interior de su trabajo hacen de él, con independencia de su valor filosófico, una fuente preciosa para los historiadores de la filosofía[158].

3.2. El manifiesto del escepticismo pirroniano (*Esbozos pirronianos* I)

El libro I de los *Esbozos* empieza con la siguiente afirmación:

Cuando se busca una cosa, ocurre que o se la encuentra o se descubre que no se la puede encontrar y se admite que es inaprehensible, o se continúa buscándola. Así, también respecto de las cosas que van buscando los filósofos, unos dicen haber encontrado lo verdadero, otros niegan que sea posible aprehenderlo y otros persisten todavía en buscarlo. Algunos creen haberlo hallado y son llamados dogmáticos: por ejemplo Aristóteles, Epicuro y los estoicos y otros más. Otros niegan que sea aprehensible, como Clitómaco, Carnéades y los demás académicos. Los escépticos en cambio continúan buscando. Por eso parece sensato afirmar que los principales géneros de la filosofía sean tres, la dogmática, la académica y la escéptica. De los demás sistemas será mejor que hablen otros; mientras que de esta orientación escéptica trazaremos aquí los puntos principales, dejando sentado antes que de ninguna de las cosas de que vamos a hablar diremos que son exactamente como afirmamos, sino que simplemente registramos como cronistas (ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν) el modo en que se nos aparecen (κατὰ τὸν τρόπον φαινόμενον ἡμῖν).

Resulta ante todo problemática la equiparación del pirronismo con una filosofía y con una indagación permanente, desde el momento en que ya para Enesidemo, como hemos visto, el éxito del pirronismo era la salida de la filosofía. Pero se trata de un problematismo sólo aparente, porque tampoco Enesidemo habría podido negar que antes de sobrevenir la suspensión del juicio, durante la explicación de su actividad dialéctica y terapéutica, el pirroniano de hecho hiciera filosofía y de alguna manera continuara buscando lo verdadero, desde el momento en que se ocupa de las mismas cosas de que se ocupan los filósofos dogmáticos, como especificará el mismo Sexto (párrafos 5-6 y 18)[159]. Fuera de la referencia a los dogmáticos, aquí y en otros muchos lugares (párrafos 6 y 7, y luego en 16-17), Sexto se refiere, como ya había hecho Enesidemo, al pirronismo con el término ἀγωγή, orientación del pensamiento, no con el de αἵρεσις, reservado normalmente a las escuelas filosóficas propiamente dichas.

También la definición de dogmático como el que piensa haber encontrado lo verdadero y la de académico como aquel que niega que sea im-

posible encontrarlo están en línea con la concepción propia de Enesidemo tal como la transmite Focio.

El uso del adjetivo «escéptico» por «pirroniano» referido a Enesidemo es en cambio nuevo; eso indica que el pirroniano se distingue del dogmático porque continúa buscando, desde el momento en que «escéptico» en griego significa precisamente «el que investiga». El mismo concepto es utilizado más adelante (7), donde escéptico se define tanto como aquel que investiga sin conocer el éxito de su indagación (escéptico como investigador, el que ejerce la ζήτησις o búsqueda), como aquel que suspende el juicio (escéptico en el sentido del que ejerce la ἐποχή), o como aquel que no se pronuncia ni en sentido afirmativo ni negativo (escéptico como «aporético»). Este último significado es atribuido a «algunos» no bien especificados personajes que no es difícil identificar en Enesidemo, mientras es posible que las calificaciones anteriores[160] reflejen la manera en la que otros pirronianos, posteriores a Enesidemo, se referían a sí mismos. Del mismo modo, la última descripción realizada por Sexto, la que identifica pirronismo con el modo de vida de Pirrón, puede ser atribuida a los primeros pirronianos excluido Timón: «el escéptico es llamado pirroniano porque Pirrón parece haber encarnado y representado el escepticismo de manera más cabal que cualquier otro antes». Es evidente el intento de Sexto de tener en cuenta toda la tradición pirroniana y de presentarla de manera unitaria reuniendo toda su diversidad. Tan laudable intento caracteriza toda la obra de Sexto, pero carece del apoyo de una clara atribución de paternidad; esto da lugar a frecuentes incongruencias en el texto y crea grandes dificultades a quien quiera distinguir las contribuciones aportadas por los distintos representantes del pirronismo a lo largo de su evolución.

Un ejemplo de esta evolución es la estrategia defensiva adoptada por Sexto respecto de la acusación de dogmatismo negativo y de autocontradicción en el momento en que, como se ha visto, especifica que las afirmaciones del escéptico no van más allá del plano de la apariencia subjetiva. Esto se explica mejor más adelante (13-17), en el contexto de una nueva definición del dogmatismo como aceptación de cosas no evidentes, oscuras, tanto para los sentidos como para el intelecto, y de fenómeno como lo que aparece no sólo ante los sentidos, como le pasaba a Enesidemo, sino ante el intelecto:

Cuando decimos que el escéptico no dogmatiza no utilizamos el término «dogma», como hacen algunos, en el sentido general de «admitir» (εὐδοκεῖν) una cosa (efectivamente el escéptico da su asentimiento a la impresión suscitada por una representación, y no diría, por ejemplo, si tiene frío o calor, que no tiene frío o calor). Más bien decimos que no dogmatiza usando el término «dogma» en el sentido, que otros le dan, de asentir a una de las cosas oscuras (ἄδηλα) objeto de indagación científica (κατὰ τὰς ἐπιστήμας); porque el pirroniano no se pronuncia sobre nada de esto, tampoco con las fórmulas escépticas como «no más» o «no determino nada» [...] porque como la fórmulas «todo es falso» se niega a sí misma, del mismo modo también la fórmula «no más» asevera que ella misma, como todo lo demás, es no más de lo que no es y por lo tanto se anula a sí misma [...]. Al anunciar estas fórmulas él afirma lo que se le aparece (τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον λέγει) y anuncia las propias impresiones (τὸ πάθος ἀπαγγέλλει) sin tener opiniones (ἀδοξάστως) y sin realizar una aseveración positiva respecto de las cosas externas (μηδὲν περὶ τῶν ἔξωθεν ὑποκειμένων διαβεβαιούμενος).

Como puede apreciarse, aquí el término apariencia, fenómeno, hace referencia no sólo a la contraposición entre lo que es perceptible con los sentidos y lo que no lo es, como en Enesidemo, sino a la contraposición entre lo que aparece a los sentidos o al intelecto subjetivos y lo que es oscuro, o sea, la realidad o naturaleza objetiva de las cosas independientemente del sujeto que las percibe. Las «cosas oscuras de que se ocupan las ciencias» no son, desde luego, el número de las estrellas del cielo, o la estructura atómica del universo, sino también la naturaleza objetiva de la miel[161] (20):

Cuando preguntamos si una cosa es como aparece, estamos reconociendo que aparece; no discutimos el fenómeno, sino lo que él supone. Por ejemplo, la miel parece tener la capacidad de endulzar y esto lo admitimos, porque experimentamos un efecto que endulza. Pero si es realmente dulce desde el punto de vista de la razón (ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ)[162], es algo sobre lo que continuamos investigando, porque no se refiere al fenómeno, sino a lo que con él se nos dice.

Pero no sólo es esto; respecto al mundo exterior el pirroniano permanece enteramente «sin opiniones»; el adjetivo ἀδοξάστως, utilizado ya por Pirrón-Timón, indica que entre las opiniones relativas al mundo exterior al que el pirroniano renuncia son no sólo las convicciones filosóficas o

científicas, sino también las del sentido común[163]. La única cosa que el pirroniano está dispuesto a afirmar es cómo se le aparecen las cosas (φαίνεται αὐτῷ), tanto en el plano sensible como en el intelectual. De esta manera Sexto desmonta definitivamente la equivalencia dogmática entre evidencia y verdad, y separa igualmente de una manera nítida el mundo de la subjetividad del de la objetividad; pero al actuar así marca una significativa distancia también con el fenomenismo sensitivo de Enesidemo. Por esto precisamente, como se ha visto, si una cosa aparece de la misma manera a los sentidos de todos, sería verdadera, porque las sensaciones son en cierto modo reveladoras de la realidad exterior. Para Sexto en cambio también esto es dogmatismo; no se puede saber, ni en qué medida, si los sentidos dan acceso al mundo exterior, porque ellos sólo revelan la impresión objetiva.

Sin embargo, en Sexto los dos significados del término «fenómeno», como objeto de los sentidos en contraposición con los objetos del intelecto, y como acontecimiento evidente a los sentidos o al intelecto subjetivos, pero oscuro desde el punto de vista objetivo, coexisten, y el primero está presente en la definición de Sexto del escepticismo pirroniano (8-9) como:

> la capacidad de sacar a la luz de una manera cualquiera las contraposiciones entre las apariencias sensoriales (φαινόμενοι) y los pensamientos (νοούμενοι), de los que, a causa de la equivalencia (ἰσοσθένεια) entre las cosas (πράγματα) y las razones (λόγοι) opuestas, somos llevados a la suspensión del juicio (ἐποχή) y luego a la imperturbabilidad (ἀταραξία) [...] por φαινόμενον entendemos aquí los objetos de la percepción sensorial.

Aparecen también aquí, por primera vez después de Agripa, los conceptos de equivalencia y de incapacidad de decisión entre los objetos de las sensaciones y los objetos de los pensamientos (y entre sensaciones y sensaciones, pensamientos y pensamientos, como el mismo Sexto explica inmediatamente después). En Enesidemo bastaba sólo su desacuerdo para hacer imposible el juicio, y el vínculo causal entre desacuerdo e imposibilidad de pronunciarse de manera definitiva sobre las cosas se fundaba en la presunción implícita de que su naturaleza sea favorable o que en virtud del principio para que sea verdadera una percepción esta tiene que ser la misma para todos y de la misma manera. Nada de esto hay en Sexto[164], el

cual, demostrando también en este caso un mayor conocimiento de los problemas de coherencia que va contra la presunción de la invariabilidad de la naturaleza de las cosas, no excluye que uno de los diferentes modos con que aquellas aparecen pueda ser verdadero, sino que pone de manifiesto que no hay manera de establecer cuál lo es en realidad. Sexto no niega el requisito en Enesidemo, por lo demás implícito, de la invariabilidad de la naturaleza de las cosas, también porque esto le habría llevado a una forma de dogmatismo similar al transformismo de Heráclito, rechazado por Sexto (210-212); sin embargo, es cierto que en su razonamiento semejante requisito no tiene ya lugar alguno, el que marca un posterior alejamiento de los restos «dogmáticos» de Pirrón.

En función de todo esto ¿se debe concluir que Sexto había abandonado el presupuesto realista de la existencia del mundo exterior y que había anticipado de alguna manera la duda cartesiana o el idealismo berkeleyano?[165] Obviamente ya en *Contra los profesores* (*Math.* VIII, 368) había dejado claro que el pirroniano no puede pronunciarse sobre la existencia de la realidad externa; pero, al tener que permanecer, como hemos visto, absolutamente «sin opiniones» (ἀδοξάστως), tampoco puede pensar de manera no filosófica. Es verdad que para el pirroniano la existencia del mundo externo se ve confirmada indirectamente por el hecho de ser causa de nuestras afecciones y contexto de nuestro obrar[166], –que las afecciones puedan estar provocadas por el Dios maligno de Descartes[167] es un problema al que Sexto no se enfrenta, porque en la época en que escribe no existe ningún dogmático que piense así, y, fuera de la polémica contra el dogmatismo, el pirronismo no se ocupa de cosas «oscuras»[168]–. Pese a esto, por primera vez en la historia del pensamiento occidental[169] el discurso parece querer desvincularse de cualquier presupuesto realista, además del de la verdad, logrando de este modo arrancar de manos del adversario cualquier posible arma de refutación[170].

Queda por ver si es posible vivir de esta manera, es decir, sin tener convicción alguna respecto del mundo exterior, pero sólo secundando las impresiones subjetivas que probamos y que hemos probado, y si ese modo de vivir corresponde a la vida «según el fenómeno», o sea, según la necesidad de las afecciones naturales, de las leyes y de las costumbres, de la práctica de las artes. En otras palabras: ¿es posible vivir sin creer que la miel es dulce o que el fuego quema? Y ¿es posible ejercer la profesión de médico sin creer que algún fármaco puede curar un determinado síntoma? ¿O ir a vo-

tar contra un tirano sin creer que se está obrando bien? En realidad no parece haber motivo para negar que las afecciones subjetivas, presentes y pasadas, de una persona sean suficientes para determinar el comportamiento presente y futuro: no es necesario creer que efectivamente el fuego queme para retirar la mano, basta seguir el impulso para retirarla que deriva de la sensación de calor que se experimenta y el recuerdo de experiencias anteriores al respecto[171]. También es posible dar cuenta de la práctica de las artes y de las opciones éticas y políticas sobre la base de un empirismo pragmático que no se precia de pretensión alguna de objetividad[172].

A cuantos objetaran que este no es el modo natural de relacionarse las personas con las cosas, porque por naturaleza nos vemos abocados a atribuir realidad objetiva a nuestras experiencias subjetivas, se les podría responder con la idea de Wittgenstein en sus *Investigaciones* que igual de natural es el impulso escéptico, originado por la incapacidad de aceptar los límites de las condiciones y de las formas de vida humana como fuentes de nuestro conocimiento[173]; no en vano el cuidado pirroniano por esa incapacidad anticipa el descubrimiento del ordinario de Wittgenstein[174].

A su vez tal propuesta no se fundamenta en la convicción de poseer la verdad, sino en una experiencia subjetiva que el pirroniano desea comunicar por un sentimiento de filantropía igualmente subjetivo, cuyo reconocimiento lo une a muchos representantes del cambio ético de la filosofía contemporánea. Podría objetarse que el cuidado pirroniano funciona sólo con el que se ve incomodado por la equipolencia de las sensaciones y de los pensamientos en contraste, pero no con quien pacta de alguna manera con estos, con quien no se siente incómodo o con quien se ve desconcertado por tener que suspender el juicio[175]. Pero Sexto no pretende que el pirronismo sea una panacea válida para todos, ni prescribe ningún remedio: revela sólo la que a sus ojos se presenta como una posible vía de escape de una condición de inquietud, cuando esta se verifica, tanto en el dogmático como en cualquier otro[176].

Además tampoco Sexto, como antes Enesidemo, propone un modo de vivir aquiescente, pasivo y en definitiva amoral[177], porque la subjetividad individual a la que se refiere comprende una gama de afecciones muy variada, entre las que, precisamente, están también las filantrópicas. Estas llevan a buscar vivir de acuerdo con los propios semejantes, y por lo tanto a adecuarse a las normas de la vida civil; pero también a reaccionar, aun sin tener opiniones precisas sobre si están bien o mal, ante situaciones que

entran en conflicto con ellas[178]. Como se ha observado antes, para Sexto una injusticia provoca aflicciones capaces de desencadenar reacciones adecuadas, aunque moderadas por la ausencia cualquier juicio de valor (*Pyrr. Hyp.* I, 25-30).

En fin, respecto del problema suscitado por Hume a propósito del deseo de tal tipo de vida, y por tanto de la ecuación felicidad-imperturbabilidad (o alteración moderada en el caso de las afecciones inevitables), el desarrollo del estudio sobre Enesidemo ha puesto de manifiesto que se trata de una concepción común a toda la época helenística y que era considerada como fuente de placer. En Sexto además desaparece definitivamente todo residuo de dogmatismo y de autocontradicción; la afirmación de que la imperturbabilidad es tanto el origen (ἀρχή, *Pyrr. Hyp.* I, 12) como el fin, el objetivo (τέλος, *Pyrr. Hyp.* I, 25-30) del escepticismo hay que entenderla en el marco del uso subjetivo y «débil», o sea, vinculado con el lenguaje ordinario, que el pirroniano no puede evitar hacer de términos a los que, en cambio, los dogmáticos atribuyen fuertes implicaciones ontológicas y objetivas.

Después de haber presentado los diez tropos de Enesidemo (31-164), los cinco de Agripa (164-178), los dos generales de un mal identificado autor posterior (178-179), y los ocho contra las teorías causales de Enesidemo (180-186), Sexto sintió la necesidad de justificar la naturaleza lógica y epistemológica de todas las afirmaciones pirronianas, como por ejemplo «las cosas no son más esto que aquello», «suspendo el juicio», «no afirmo nada de manera definitiva», «las cosas son indeterminadas» o «las cosas no son aprehensibles», «no puedo aprehender nada», «a cada argumento opongo otro contrario», etc. Según lo que él mismo anticipa (15), Sexto señala (187-209) que tampoco estas son aseveraciones verdaderas y propias referidas a la realidad de las cosas, sino la «proclamación» (ἀπαγγελία) o «confesión» (ἐξομολόγησις) de las impresiones subjetivas (πάθη) provocadas por la equipolencia de los diversos modos de aparecer de las cosas, por las que a cada afirmación pirroniana precedería la expresión «así me parece a mí», donde «aparece» no tiene ningún valor aseverativo, o sea que no significa «me parece verdad que»[179].

A esta concepción lingüística le es atribuida al fin su paternidad. Es una concepción confinada al plano subjetivo y está libre de todo valor afirmativo. Asimismo se le atribuye paternidad de la concepción del fenómeno como aquello que aparece tanto a los sentidos como al intelecto. Al final

del libro I de los *Esbozos*, también, quizá en la estela de una discusión que empezaba a afianzarse, Sexto se ocupa (212-235) de distinguir el pirronismo de las otras corrientes filosóficas que presentaban algún elemento de afinidad conectado relativamente con la comprobación del desacuerdo entre las sensaciones y pensamientos de los hombres. La distinción se apoya en el hecho de que sólo el pirronismo no añade al pesimismo gnoseológico formas diferentes de dogmatismo en materia de física (Heráclito, Demócrito, Protágoras[180], Platón) o de ética (Aristipo, Platón).

Diferente es el caso de la Academia, acusada también por Sexto de caer en una forma de dogmatismo negativo y de no mantener hasta el fondo el propósito de suspender el juicio sobre cada cosa. Sexto se molesta en demostrarlo, sobre todo, en relación con Arcesilao, pero el empeño y el largo análisis (226-235) que dedica a este tema, más allá de la ausencia de cualquier indicio de un posible compromiso de Enesidemo en esta escuela, debería eliminar cualquier duda al respecto.

La misma acusación, sin embargo, está dirigida a los médicos empíricos: sorprendentemente Sexto polemiza con los que acercaban el pirronismo a la corriente de la medicina llamada empírica por la razón de que también esta implica un cierto dogmatismo, en el momento en que declara que no existen causas desconocidas de las enfermedades. Sea correcta o no[181], esta lectura refleja una realidad, lo que equivale a decir que el empirismo, en su lucha con el racionalismo, se habría encaminado por la misma vía por la que había acabado la Academia en su pugna con el estoicismo: como aquella terminó por hacer suya la mentalidad dogmática, así esta comenzó a proponerse como saber teórico y no ya sólo práctico, como un corpus de doctrinas precisas, aunque limitada al plano de los fenómenos[182].

Sexto sugiere que las afinidades deben buscarse más en la corriente metódica que en la precedente, la cual se distinguía por el hecho de no pronunciarse del todo en relación con la existencia de tales causas, siendo estas recogidas racional o empíricamente, y sobre todo se distinguía por la elección de seguir los fenómenos y la necesidad de las afecciones sin comprometerse en el plano teórico en la comparación con los mismos principios considerados válidos en el plano práctico, como habían acabado por hacer los empíricos (236-241)[183]. Como el pirroniano, el médico metódico

al seguir los fenómenos deduce de ellos lo que parece aportar un beneficio [...]. Como el escéptico, en virtud de la inevitabilidad de sus afecciones, está guiado por la sed para beber y por el hambre para comer, y lo mismo por lo que se refiere a todas las demás cosas, así el médico metódico está guiado por las afecciones patológicas a los correspondientes remedios –desde la contracción hasta la dilatación[184], como cuando se recurre al calor para huir de la contracción debida al frío, del estreñimiento al restablecimiento de los fluidos [...]. Es evidente que los estados no naturales fuerzan a tomar medidas capaces de superarlos [...] y todos los hechos descritos por la escuela metódica pueden ser considerados casos de guía de las afecciones, naturales o patológicas.

Y, como el pirroniano, el médico metódico se expresa de manera no dogmática, utilizando el lenguaje de una manera «ordinaria» que como se ha visto Sexto cambió:

Como el escéptico utiliza las expresiones «no defino nada» y «no aprehendo nada» como hemos dicho, así el metódico habla de «carácter general» y «difusión»[185] y así sencillamente (ἀπεριέργως) [...] de «signos» sin tener una opinión precisa (ἀδοξάστως), indicando la guía para los remedios propuesta por las afecciones fenoménicas, o síntomas, naturales o patológicos.

3.3. Las críticas a la epistemología, a la lógica y a la dialéctica de los dogmáticos (*Esbozos pirronianos* II)

Con el libro I de los *Esbozos* termina la presentación de Sexto a su versión del pirronismo. En los libros II y III se desarrolla luego la polémica contra la filosofía dogmática. Sexto comienza el libro II (1-12) preocupándose por legitimar la posibilidad para el pirroniano de discutir las cosas sobre las que trata la filosofía dogmática. La objeción de la parte contraria desde luego es que el pirroniano las conoce o no las conoce; en el primer caso no hay motivo para discutir la existencia y la cognoscibilidad, mientras que en el segundo no sabe de qué habla. La respuesta de Sexto es que también los dogmáticos admiten que en la mente se pueden formar conceptos que no tienen correspondencia en la realidad (el ejemplo clásico de los estoicos y epicúreos es el unicornio), y de esos conceptos el pirro-

niano, como cualquier otro, está autorizado a hablar, sin que esto implique una toma de postura (13):

> Nada impide al escéptico tener conceptos que nacen en el pensamiento por las impresiones experimentadas de una manera pasiva y por fenómenos evidentes, pero que no tienen realidad alguna. La disposición escéptica consiste en la capacidad de examinar y pensar los efectos que tienen lugar; el escéptico asiente efectivamente a las representaciones subjetivas que se le presentan tal como se le presentan.

Sobre estas bases, Sexto dirige su pensamiento al examen de la cuestión de la existencia de un criterio de verdad, o sea, lo que según los dogmáticos permite juzgar la realidad (14)[186]. En primer lugar (15-17) distingue tres modos diferentes de hablar del criterio de verdad: un modo «general», que indica cualquier medio de conocimiento, comprendidos los órganos de los sentidos como la vista; un modo «especial», o sea técnico, que indica instrumentos como el compás o la regla; y un modo «especialísimo», relativo a la aprehensión de los objetos no evidentes[187], llamado también lógico porque utiliza los otros dos para juzgar sobre la veracidad o no de las sensaciones y pensamientos. Este último a su vez se subdivide, según los estoicos, en agente (el hombre, por quien todo se juzga), instrumento (los sentidos o el intelecto, por medio del cual se juzga) y modo de aplicación (la representación mental en función de la cual se juzga).

Contra los dos primeros modos, que son criterios prácticos, utilizados en la vida cotidiana, Sexto declara no tener nada que objetar. En cuanto al tercero, ante todo se discute en términos generales (18-21) la hipótesis de su existencia, demostrando que existen al respecto posiciones contrastantes entre las que no es posible decidir sin caer en los tropos del regreso al infinito o de la circularidad.

Con mayor detalle (22-36) se enumeran las muchas y variadas teorías que vuelven a situar el criterio de verdad en el hombre, teorías cuya equivalencia e indecidibilidad conducen a la suspensión del juicio. La razón de esto, argumenta Sexto, es que el concepto mismo de «hombre» es problemático. El hombre es definido como compuesto de alma y cuerpo, como cuerpo o como alma, pero nada de esto puede ser objeto de aprehensión: el cuerpo efectivamente no es concebible en sí, ya que lo son sólo sus propiedades[188], mientras que el alma es algo todavía más oscuro. Pero aun ad-

mitido (37-47) que se pueda establecer qué es el hombre, debería demostrarse su capacidad de ejercer como criterio de verdad; pero visto que el hombre mismo es el criterio, se termina en un razonamiento circular. Además, prosigue Sexto con el *crescendo* que distingue la mayoría de sus argumentaciones, aunque admitiendo que el hombre esté en condiciones de distinguir lo verdadero de lo falso, es necesario distinguir qué hombre. ¿Se trata del sabio? Pero cada uno tiene su idea de qué es un sabio. ¿Del hombre más inteligente? Pero ¿cómo saber que no hay uno más inteligente todavía? ¿Puede ser la mayoría? Pero si la verdad es oscura, es difícil que la mayoría, siempre discordante, sea quien pueda juzgar.

En segundo lugar, se aborda el criterio «por medio del cual», con la intención de mostrar que de hecho el hombre no juzga ni con los sentidos, ni con el intelecto, ni con ambos a la vez. Ante todo (48-50) porque sobre todas las alternativas existen teorías contrastantes y equivalentes entre las que no es posible escoger ni en función de los sentidos, ni en función del intelecto, ni por medio de ambos conjuntamente. Luego (51-56) porque, aun admitiendo que los sentidos puedan de alguna manera atrapar la realidad externa, es evidente que no son fiables: cada uno percibe de manera distinta y no hay forma de reconocer cuál es el fidedigno. En cuanto al intelecto (57-62), los dogmáticos no están tampoco de acuerdo sobre su existencia; pero aunque admitamos que exista, no se podría juzgar la realidad externa, visto que no logra juzgar tampoco su propia existencia, como muestra cabalmente el desacuerdo entre las diversas teorías racionalistas de los dogmáticos; como quiera que sea, si también pudiese juzgar la realidad externa, ¿en función de qué podríamos decidir entre sus diversos juicios? Tampoco se da el caso (63-69) de que los sentidos y el intelecto puedan distinguir lo verdadero de lo falso de manera conjunta, como muestra una vez más el desacuerdo entre los dogmáticos: por el hecho de que la miel parezca amarga a algunos y dulce a otros Demócrito, por ejemplo, dedujo que ni es dulce ni amarga, mientras que Heráclito piensa que es tanto dulce como amarga. Además hay cuatro posibilidades: o los sentidos juzgan tanto los sentidos como el intelecto, o el intelecto juzga tanto los sentidos como el intelecto, o los sentidos juzgan los sentidos y el intelecto juzga el intelecto, o los sentidos juzgan el intelecto y el intelecto, los sentidos. Los dos primeros casos apenas han sido examinados; el tercero no es posible dado el desacuerdo de los sentidos y de las opiniones; el cuarto vuelve a caer en el tropo de la circularidad.

Por último (70-78) Sexto examina el criterio «según el cual», lo que equivale a la representación aprehensiva, definida por los estoicos como la impresión de la parte directriz del alma (ἡγεμονικόν). Ante todo señala que el alma, que según los estoicos es inmaterial, no puede ser «impulsada» ni «alterada»[189] por un objeto material. Pueden serlo, en cambio, los sentidos pero ellos trasladan las propias afecciones, no objetos externos (la miel no es lo mismo que la sensación de dulzor). Por lo tanto, aun si la representación mental tuviera su origen en los sentidos, no estaría reflejando la realidad exterior, sino la afección (o sensación) experimentada por los sentidos; esta podría corresponder o no a la realidad externa, pero ¿como juzgarlo?

Al final del tratado (79), Sexto se preocupa de especificar que la conclusión no es la de que no exista un criterio de verdad, porque esto sería dogmatismo, sino sólo que los argumentos contra su existencia son tantos como los que hay a favor de la misma y entonces conducen a suspender el juicio.

La cuestión de la existencia de un criterio de verdad está ligada a la de la existencia de la verdad misma, porque algunos sostienen que hay algo de verdadero, mientras que otros lo niegan, y no es posible decidir sin caer en la vuelta al infinito y en la circularidad del razonamiento (85). Sexto se centra en la teoría estoica del ser como género supremo (τό τι), porque esto es de lo que según los estoicos se predica lo verdadero y/o lo falso: si el género supremo es falso, todas las cosas serán falsas, y también que él es falso; si es verdadero, todas las cosas serán verdaderas, también la afirmación «nada es verdadero»; si es tanto falso como verdadero, también las cosas individuales serán al mismo tiempo verdaderas y falsas, y lo mismo se sigue, dentro del concepto unívoco del ser de los estoicos[190], de la hipótesis de que no sea ni verdadero ni falso (86-87).

Después (88-93) se examina la cuestión de si lo verdadero es algo evidente, o sea que aparece a los sentidos o al intelecto (el término empleado es φαινόμενον) u oscuro (ἄδηλον). En el primer caso o todas las cosas evidentes son verdaderas o sólo alguna: si lo son todas, el argumento se ve contradicho por el hecho de que a algunos aparece como evidente que nada es verdadero; si sólo lo son algunas, ¿cómo decidir cuáles sin caer en el regreso al infinito? Para el segundo vale el mismo razonamiento. Queda por examinar la hipótesis de que algunas verdades sean evidentes y otras oscuras; pero tampoco en este caso hay nada que permita discernir cuáles.

La conclusión es que el escéptico no puede decir ni que exista lo verdadero ni que no exista (94-95). De esta manera evita contradecirse, no obstante el uso, por lo demás dialéctico, de la distinción verdadero/falso[191]: Sexto, a diferencia de Enesidemo, no admite ninguno verdadero, tampoco en sentido contrafáctico.

Los argumentos anteriores, prosigue Sexto (II, 95-96), serían insuficientes para suspender el juicio no sólo respecto de las cosas que los dogmáticos consideran evidentes aun siendo también oscuras si son consideradas de manera objetiva[192], sino también respecto de aquellas que ellos mismos consideran oscuras, desde el momento que es en función de las primeras por lo que, a su parecer, se pueden inferir las segundas a través de los signos y las demostraciones. Sin embargo, por un afán de exhaustividad[193], se examinan también las modalidades con que los dogmáticos creen poder pasar de lo que piensan que es evidente a lo que es oscuro.

Ante todo (97-133) también ellos distinguen entre las cosas oscuras por el momento (por ejemplo la ciudad de Atenas para quien no se encuentre allí), las oscuras por su naturaleza (por ejemplo la existencia de los canales perceptivos) y las oscuras del todo no por su naturaleza sino para nosotros (el número de las estrellas en el cielo). Las primeras son aprehendidas gracias a los signos llamados rememorativos, las segundas por medio de los signos indicativos, las terceras no son aprehensibles:

> [Los dogmáticos] llaman rememorativo a un signo si este, al haber sido observado junto a la cosa significada, en el momento en que afecta –mientras la otra permanece desconocida– lleva a la mente la cosa que habíamos observado junto a aquella (como en el caso del humo y del fuego). Un signo es indicativo, dicen, si significa aquello de lo que es signo no porque haya sido observado junto a ello sino a causa de su naturaleza y constitución propias (como los movimientos de los cuerpos son los signos del alma). Por eso definen el signo también como el antecedente de un condicional verdadero que manifiesta el consecuente[194].

Los signos rechazados por el escéptico son ante todo los segundos, porque los primeros pertenecen a la vida ordinaria, y se fundan en la simple combinación de observación y memoria. Sin embargo, la definición del signo como «antecedente de un condicional verdadero que revela el consecuente» se aplica también a los signos rememorativos[195]. Efectivamente también estos, como se tendrá ocasión de aclarar enseguida, se ven afec-

tados por algunas de las argumentaciones de Sexto, en la medida en que terminan por dar lugar a un saber teórico, revelador de un cierto vínculo causal objetivo, si bien subsistente entre acontecimientos exclusivamente fenoménicos, así como a una praxis fundada en sencillas expectativas psicológicas como las posteriormente descritas por Hume y Peirce, en la medida en que salen del ámbito de las impresiones subjetivas (πάθη) y se transforman en opiniones sobre la realidad externa (δόξαι)[196]. Esto lo dice muy claramente Sexto: «El signo rememorativo tiene credibilidad en función de la vida (πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου) [...] nosotros no sólo no combatimos la vida, sino que asentimos sin dar opiniones (ἀδοξάστως)».

Después de haber precisado también en este caso que el objeto de la polémica no es mostrar que los signos indicativos no existen, sino poner en evidencia la equivalencia de su existencia (*Pyrr. Hyp.* II, 103), Sexto entra en el meollo de la cuestión argumentando ante todo (II, 104-108) que los signos no pueden ser proposiciones, porque para demostrarlo se debe hacer uso de proposiciones, lo que lleva un razonamiento circular. Además (109) no hay ningún vínculo real entre un antecedente y lo que ellos llaman consecuente, o por lo menos el vínculo es controvertido (110-112)[197] e indecidible (113-114). A esto se une que el consecuente, atendiendo a su concepción, debe ser verdadero; pero esta verdad puede ser evidente u oscura; en el primer caso no se está en presencia de un signo indicativo, en el segundo no hay modo de establecer si es verdadero, al ser oscuro (115-116). Todavía más: si signo y significado son relativos, entonces son aprehendidos a la vez (el signo en cuanto tal es aprehendido sólo en relación con el significado); luego el primero no es revelador del segundo (117-120). También es imposible decidir sin demostración entre las tesis que sostienen la existencia de los signos indicativos y de las que lo niegan: pero puesto que los dogmáticos (estoicos) consideran la demostración una especie de signo, no se puede evitar el tropo de la circularidad (120-123). Por último, si los signos son oscuros deben a su vez ser aprehendidos por medio de otros signos y no se podrá evitar el regreso al infinito; si son evidentes, son relativos y por lo tanto no son reveladores (124-129).

En conclusión (130-133), Sexto afronta la eventual objeción dogmática, según la cual los argumentos escépticos, si tienen algún valor, son demostraciones, luego signos, y terminan por probar lo que quieren negar, él responde que esto es verdadero, pero no obstante eso implican las propias conclusiones, lo que equivale a decir que no existen signos indicativos. La

argumentación no se realiza con claridad, pero quizá Sexto entendía: «yo, un escéptico, no pretendo que mis afirmaciones tengan valor –no lo hago nunca–, pero tú debes atribuírselo porque actúas así como un dogmático; si el argumento te parece válido, debes aceptarlo, visto que para ti la lógica tiene un valor, pero para mí es diferente, porque para mí no lo tiene»[198].

Los mismos argumentos están utilizados contra el valor eurístico de las demostraciones estoicas, como añadido a argumentaciones particulares, relativas a su aspecto formal[199]. La demostración efectivamente es definida por los dogmáticos, entendidos siempre como estoicos, como la argumentación que, a partir de premisas convenidas, revela necesariamente una conclusión verdadera no evidente (134-143)[200]. Pero, argumenta Sexto, no existe nada de todo esto. Ante todo (144) una demostración es un conjunto de juicios, pero los elementos de un conjunto deberían coexistir, mientras que cuando se pone la primera premisa, no existen aún ni la segunda ni la inferencia[201]. En segundo lugar (145-167), según los estoicos, para que una argumentación dada sea demostrativa, el vínculo entre premisas y conclusiones debe ser necesario, presente, estar bien formulado, no ser redundante[202]. Pero tanto los silogismos hipotéticos estoicos como los categoriales aristotélicos pueden ser acusados de redundancia o circularidad, porque contienen premisas superfluas o dependientes de las conclusiones. Por ejemplo, en el primero de los silogismos llamados «indemostrables» de los estoicos:

a) Si es de día, hay luz
b) Es de día
c) Luego hay luz

a) es verdad sólo si b) y c) son verdad, por lo tanto es superfluo, y la argumentación es circular. En cuanto a los silogismos aristotélicos:

a) Todo hombre es un animal
b) Sócrates es un hombre
c) Sócrates es un animal

a) se establece por inducción a partir de todos los casos que se dan a la vez b) y c), luego es superfluo, y la argumentación es circular.

Luego Sexto recupera los argumentos antes utilizados en la sección sobre los signos para concluir que también la cuestión de la veracidad de las demostraciones es imposible de decidirla sin caer en el regreso al infinito o en la circularidad del razonamiento. Para que una demostración sea efectivamente verdadera (167-168), debe ser verdadera la conclusión; pero

tal verdad por definición no es evidente, luego, como se ha visto en la sección anterior, es inaprehensible. Además (169-170), como premisas y conclusiones en cuanto tales están en relación unas con otras se aprehenden juntas, luego no hay ningún tránsito de lo evidente a lo no-evidente. Por último (171-184) el hecho de que existan demostraciones verdaderas no puede probarse tampoco por la existencia de una sola demostración verdadera sin caer en la circularidad –para definir como verdadera una demostración en particular tiene que haberse probado que existen demostraciones verdaderas, y no existe ninguna demostración verdadera de manera evidente *per se*[203]– o en el regreso al infinito.

En último lugar (185-192), Sexto recupera los argumentos ya expuestos contra la objeción dogmática que los escépticos utilizan como demostración. A eso se añade la metáfora de los purgantes de Enesidemo y, en el pasaje paralelo de *Contra los profesores* (*Math.* VIII, 480), aquellas metáforas que luego llegaron a ser célebres[204], como la del fuego que se extingue después de haber cumplido su acción destructiva y la de la escalera que se deja abandonada después de haberse utilizado. De esta manera evitaba críticas como las de Aristocles (Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 18.21), según el cual –refiriéndose a los purgantes– si una medicina se expulsa a sí misma no puede hacer efecto.

La crítica a la lógica dogmática continúa considerando para su examen una por una las diversas formas de silogismo deductivo (*Pyrr. Hyp.* II, 193-203) y la inducción (204), de la que se aclara no sólo la circularidad, sino también la inevitable posible existencia de contraejemplos. Pero no se aprovechan los demás puntos esenciales de la dialéctica dogmática, tanto estoica como aristotélica.

Ante todo las definiciones (ὅροι), de las que, al modo de Locke, se demuestra la irrelevancia desde el punto de vista del conocimiento del objeto (205-212), no obstante estoicos y aristotélicos las describen respectivamente, según lo que afirma Sexto (212), como las proposiciones «que conducen al concepto del objeto descrito» y «que revelan la esencia (τὸ τί) de una cosa». Efectivamente quien no conoce el objeto por definir no puede definirlo, en cambio el que lo conoce lo define en función de este conocimiento previo, no desde luego en función de la definición que se dispone a elaborar. Por lo que se refiere al valor explicativo de las definiciones, si se quieren definir todas las cosas se acaba en el regreso al infinito o si se ponen algunas como indemostradas o indemostrables, mues-

tran de esta manera la irrelevancia de las definiciones. Tampoco son necesarias o útiles para la transmisión de una enseñanza: quien quiera puede conocer las cosas sin definiciones, exactamente como el que ha formulado sus definiciones; y desde luego una definición no cubre todas las propiedades del objeto definido.

Luego aparecen (213-227) las divisiones (διαιρέσεις) de tradición ya platónica ya aristotélica, empleadas en la identificación de las clases de objetos denotadas por el nombre o por el término en que «se divide»[205]. Son cuatro los casos mencionados por Sexto: un nombre o un término se ve dividido en cuanto a sus significados, un todo, en sus partes, un género, en sus especies, una especie, en los individuos que la componen[206]. La objeción de fondo que se puede dirigir a estos cuatro casos, la misma objeción de Locke, es que todo esto no tiene nada que ver con el conocimiento de la realidad y de la naturaleza de las cosas, como piensan los dogmáticos. Los nombres son fruto de la convención, los números no son la suma de las partes (dentro del diez están el uno, el dos, tres, etc., cuya suma no es diez), los géneros y las especies son conceptos mentales que no tienen ninguna correspondencia con la realidad fáctica (el género supremo debería estar compuesto por especies caracterizadas de modo contradictorio, y lo mismo las especies respecto de los individuos). De la dificultad para la lógica de reflejar la realidad da testimonio, según Sexto (228), también el concepto aristotélico de propiedades comunes (κοινὰ συμβεβηκότα): si la vista es una propiedad común a dos individuos X e Y, y uno de los dos muere, aquella estará a la vez viva y muerta, lo que es absurdo: la vista de X es por tanto algo distinto de la de Y. La siguiente sección (229-259) se refiere precisamente a la otra función de la dialéctica, la de distinguir los sofismas, los argumentos falsos, oscuros o inaceptables, de los verdaderos. Ante todo Sexto demostró antes que verdadero y falso, aun si existieran objetivamente, no se podrían distinguir, visto que de lo verdadero no parece existir ni aprehensión inmediata (a través del criterio) ni mediata (por medio de demostración o inferencia semiótica). También en aquellos casos en que el sofisma es definido como tal por los dogmáticos sencillamente porque se ve contradicho por los hechos, no es la dialéctica quien lo establece, sino la experiencia, el conocimiento práctico, de las cosas en cuestión. Por ejemplo, en el caso de alguien que tenga fiebre, agravada por la constipación, un argumento de la forma «los opuestos curan los opuestos» (luego el frío, que es lo opuesto a la fiebre, será el trata-

miento que corresponda a la condición febril del paciente) no molestará al dialéctico; sin embargo, el médico, que conoce la diferencia entre los síntomas superficiales y pasajeros y los persistentes, declarará que el razonamiento no es adecuado ni para los síntomas superficiales (la fiebre, porque el frío la hace aumentar), ni para los profundos (la constipación), y que el tratamiento que los fenómenos sugieren es más dilatorio que restringente.

Del mismo modo, concluye Sexto, los argumentos eleáticos contra la existencia del movimiento pueden ser refutados sólo caminando[207]. Mientras, los sorites son inexpugnables (253-55) y la ambigüedad de significado puede resolverse sólo prestando atención a los diferentes usos de un término (256), como sostendrá luego el Wittgenstein de las *Investigaciones*.

3.4. La crítica a la física y a la ética de los dogmáticos (*Esbozos pirronianos* III)

Finalizada la discusión de los instrumentos epistemológicos, lógicos y dialécticos empleados por los dogmáticos, en el tercero y último libro de los *Esbozos* Sexto afronta la física y la ética. Por lo que se refiere a la primera, somete a examen ante todo la doctrina de los principios (o causas), que los dogmáticos en general subdividen en materiales y eficientes (III, 1)[208], y se ocupa de los segundos, considerados más importantes.

De las causas eficientes la causa suprema, según todos los dogmáticos, es dios. Al disponerse a analizar la identificación de dios como máxima causa eficiente, Sexto se preocupa enseguida de precisar que «en la vida afirmamos, sin tener opiniones precisas al respecto (ἀδοξάστως), que los dioses existen, y los reverenciamos atribuyéndoles la previsión del futuro, a pesar de oponernos a la precipitación de los dogmáticos» (2). Como puede verse, esta concesión a la práctica religiosa, enunciada también en el libro I (21-24), no implica creencia alguna en la existencia objetiva de una divinidad, sino que se limita a ser la expresión de un estado de ánimo natural e inevitable[209]; más que la yuxtaposición de la fe religiosa o del escepticismo filosófico que tanta parte tendrá en la utilización del pirronismo propuesta por Montaigne[210], recuerda más a los intentos kantianos de fundamentación de la religión en el sentimiento[211].

Por lo que se refiere a las teorías dogmáticas, ante todo se subraya que cada escuela tiene su visión de los dioses: algunos afirman que son materiales, otros, que son inmateriales, algunos, que tienen forma humana, otros, que no, algunos, que existen en el espacio, otros, que no, algunos, los consideran inmanentes, y otros, no. Los dogmáticos podrían objetar que los caracteres fundamentales de la divinidad, la inmortalidad y la absoluta bondad, son comunes a todos. Pero conocer los atributos no significa conocer la sustancia, objeta Sexto utilizando la bien conocida distinción aristotélica: si no conoce a Dión (la sustancia) no puede tampoco pensar en sus características (los atributos) como características de Dión. Además la inmortalidad sabemos qué es, pero la bondad para algunos (los epicúreos) es intervenir activamente en las cosas del mundo, para otros (los estoicos) no. El desacuerdo existente entre las varias nociones de la sustancia y de los atributos divinos demuestra, según Sexto, como luego según Kant, que dios es inaprehensible (4-5).

Pero admitiendo también que dios sea concebible, continúa Sexto, es necesario suspender el juicio respecto de su existencia, que no es ni evidente ni demostrable, si no recayendo en la vuelta al infinito. Que no sea evidente es claro por vía del desacuerdo entre las variadas teorías de los dogmáticos. Que no pueda ser demostrada se desprende del siguiente razonamiento: para demostrarla debe ser algo evidente o algo oscuro; pero en el primer caso valen los razonamientos adoptados respecto de las teorías del signo, en el segundo el último tropo de Agripa (si es oscura, se demuestra por algo que a su vez es oscuro, y así sucesivamente hasta el infinito) (6-8). Tampoco el desarrollo de las cosas en el mundo demuestra la existencia de los dioses; en efecto, la existencia del mal indica que o los dioses no existen o no son capaces de impedir el mal o no quieren hacerlo, lo que es algo que va contra la noción dogmática de divinidad como máxima causa eficiente y buena. Luego los dogmáticos terminan necesariamente siendo blasfemos (9-12).

Sexto examina después de manera más general el concepto y la existencia de causas eficientes, definidas por lo común de forma relacional como lo que produce un efecto (13-16)[212]. Como en el caso de los signos rememorativos y de la atribución a los dioses de la capacidad de prever el futuro, Sexto, a diferencia de Enesidemo, parece admitir una noción de causa no objetiva sino subjetiva y psicológica, fundada en el reconocimiento de Hume de que a determinados acontecimientos les suceden

constantemente otros; empieza así (17-19) afirmando que es probable[213] que existan causas, porque ¿cómo podrían de otro modo crecer las cosas o generarse o, en general, cambiar?[214] Además, si alguien afirma que nada es causa de nada, tendría que afirmarlo o por causa de algo o sin motivo: en el primer caso se contradiría, en el segundo no sería convincente.

Por otra parte, prosigue después Sexto (20-28), también es sensato afirmar que no existen causas, desde el momento en que es imposible concebir una causa como productora de un efecto antes de aprehender este último[215], ni, como dicen «algunos»[216], tampoco *existe* como tal antes del efecto[217]. Pero de nuevo, quien afirmase su existencia tendría que hacerlo sin una causa o a causa de algo; en el primer caso no sería convincente, en el segundo terminaría por regresar al infinito. Dada la equivalencia entre las dos posiciones, y no existiendo criterio alguno, signo o demostración que permita decidir entre ellas, concluye Sexto (29), sucede que se suspende el juicio.

Por último (30-36), Sexto vuelve a las teorías de las causas materiales (tierra, agua, aire, fuego), a las que no sólo los presocráticos, sino también Aristóteles y los estoicos atribuían la existencia del movimiento y del devenir junto a las causas eficientes. También en este caso el desacuerdo entre las diversas posiciones es imposible de eliminar por la ausencia de evidencia y por la imposibilidad de demostración, so pena de regresar al infinito o a la circularidad del razonamiento, lo que lleva a suspender el juicio. Mas Sexto no se contenta con esta conclusión general y se dispone a exponer los argumentos que indican que los elementos, sean estos corpóreos, como el agua y la tierra, o incorpóreos como el aire, son inaprehensibles en cuanto tales (37).

Para hacer esto acomete la consideración de la noción misma de cuerpo, definido (ya por Pitágoras y Platón, luego por los estoicos) como lo que puede realizar o sufrir una acción. Esta definición se apoya en la existencia de relaciones de causalidad entre las cosas, en la medida en que una acción debe necesariamente tener una causa. Pero si la causalidad es algo sobre lo que es inevitable suspender el juicio, tal definición se apoya en bases igualmente inciertas (38). Asimismo débiles son las bases de la definición de cuerpo como ente de tres dimensiones capaz de ofrecer una resistencia al movimiento externo (definición elaborada por la geometría); porque, como dirá Berkeley, las tres dimensiones pueden concebirse, o aprehenderse, sólo en relación con un cuerpo, no existen independiente-

mente de él, con lo que la definición no escapa al tropo de la circularidad (39-43). También queda demolida la definición de cuerpo como lo que está contenido en un límite (noción aristotélica de origen), porque el límite es una superficie, por lo que es unidimensional, mientras que el cuerpo tiene tres dimensiones (44). Por fin la definición (estoica) de cuerpo como lo que ofrece resistencia a algo exterior se resquebraja por las dificultades que surgen en el momento en que se habla de contacto entre cuerpos, concepto que no parece poderse distinguir del de fusión total entre ellos, que contrasta con la definición de salida (44-46).

La conclusión es la misma –los cuerpos, así como los definen los dogmáticos, no son aprehensibles– aunque abordando la cuestión desde otro punto de vista, semejante al adoptado por Enesidemo, es decir: ¿cómo se puede aprehenderlos? Los cuerpos deberían ser objeto de percepción sensorial e intelectual a la vez (según la epistemología estoica y aristotélica, pero también académica); pero los sentidos dan cuenta sólo de las propias afecciones singulares, que no tienen nada que ver con el complejo concepto de cuerpo que el intelecto debería captar (47-48).

Las mismas dificultades persisten en relación con los elementos incorpóreos, porque, desde el momento en que se definen en negativo respecto de los cuerpos, adolecen de los problemas que surgen respecto de la existencia y aprehensibilidad de los cuerpos (49). Además, a diferencia de los cuerpos, no son objeto de ninguna percepción sensorial (50-51). Ni se pueden captar por medio del intelecto: si este es un incorpóreo, como quieren los estoicos, se caería en el tropo de la circularidad o del regreso al infinito; lo mismo si fuese un cuerpo, porque se demostraría por medio de algo corpóreo o por medio de un incorpóreo, lo que llevaría en uno u otro caso al infinito o al tropo de la circularidad (52-54). En conclusión, no sólo por las causas eficientes, sino también por las materiales no se puede decir ni que existan ni que no existan (55).

Sexto continúa luego mostrando las aporías a que conducen la noción de cuerpo como mezcla de elementos (56-62), las variadas explicaciones de los diferentes tipos de movimiento (63-97), las definiciones de todo y parte (98-101), de devenir (102-114), de reposo (115-118), de lugar (119-135), de tiempo (136-150) y de número (151-167). Las argumentaciones recuperan las de Enesidemo, pero están enriquecidas con referencias experimentadas y particularizadas para las diferentes posiciones dogmáticas, sobre las que no podemos explayarnos aquí. Sexto no sigue desde luego el sistema

común, vinculado con la praxis cotidiana, de hablar de tiempo, lugar, espacio o número, sino las abstracciones y teorizaciones de la filosofía que quieren explicarlo[218]. En relación con Enesidemo, Sexto está muy atento en subrayar el exclusivo valor dialéctico, aporético, de conclusiones que niegan la existencia de lugar, tiempo, devenir, número o espacio, y en insistir sobre todo en la equivalencia e imposibilidad de decidir entre las distintas teorías existentes, sobre todo aristotélicas y estoicas.

Este mismo cuidado caracteriza la discusión de Sexto sobre la ética dogmática (168-279), donde la afirmación del tipo «no existen bienes o males por naturaleza» no se apoya ya en el fenomenismo sensorial de Enesidemo, sino que representa simplemente la refutación de los dogmáticos. Sobre todo, la conclusión de Sexto es que, desde el momento en que una misma cosa aparece como bien a uno y como mal a otro, lo que se pone en evidencia con abundancia de casos particulares, es que no hay la menor base para decidir, el escéptico se ve avocado a suspender el juicio y a comportarse conforme a la vida ordinaria (235). Como Enesidemo, Sexto concluye que el escéptico estará sin opinión (ἀδοξάστως) en relación con lo que está bien o mal, luego no sufrirá (será ἀπαθής) por ello, y sufrirá moderadamente (μετριοπαθεῖ) por lo que respecta a las afecciones inevitables: «En cuanto ser humano sufre efectivamente por las afecciones de los sentidos, pero puesto que no cree que tales afecciones sean malas, el sufrimiento será moderado» (236). También en esta ocasión Sexto precisa que no intenta proponer una doctrina; tal es quizá el motivo de la recuperación del argumento, que probablemente derive de Enesidemo, de que no se puede aprehender ningún arte de vivir, ni afirmar que exista algo que se le asemeje y mucho menos que un arte así pueda enseñarse, al no ser un experto en la materia (239-273).

Sexto, en fin (280-281), siente la necesidad de justificar la debilidad de algunos razonamientos que ha empleado en su pugna con los dogmáticos. Después de haber declarado que el escéptico es un amante del género humano que desea curar a sus semejantes de lo que puede ser fuente de preocupación y ansiedad, lo que equivale a decir tener teorías y opiniones respecto de la naturaleza real, objetiva, de las cosas, naturaleza que en cambio permanece oscura, Sexto prosigue con la metáfora afirmando que como los médicos prescriben fármacos con un poder variable según el tipo de enfermedad, así los escépticos proponen argumentaciones dotadas de una diferente fuerza de persuasión según la gravedad de la enfermedad,

no sólo del filósofo dogmático, sino también del hombre común cuando se adentra más allá del plano de la apariencia subjetiva.

3.5. El ataque a las artes liberales (*Contra los profesores* I-VI)

Los primeros seis libros del tratado *Contra los profesores* discuten los fundamentos y la utilidad de las que él mismo define (*Math.* II) como «artes liberales» (ἐλευθερίαι τέχναι): gramática, retórica, geometría, aritmética, astronomía y música[219], consideradas por los estoicos, sobre todo a partir de Posidonio, como propedéuticas a la filosofía. Tal como refutaba las pretensiones cognoscitivas de la medicina, racionalista o empírica, que se practicaba sin comprometerse en el plano teórico respecto de los fenómenos que curaba, del mismo modo Sexto se comporta al enfrentarse a las artes. No se ataca aquí la práctica de las artes fundada en la observación y la memoria y transmitida a través de la ejemplificación; a esta se la considera un componente precioso del criterio de vida pirroniano, y de ella forman parte la capacidad de escribir o de leer, el recurso que diariamente se hace a la persuasión, a la medida, al cálculo, incluso astronómico; tampoco se ataca al canto o al tañer instrumentos por el placer de hacerlo[220].

El objetivo de su polémica es en cambio su pretensión de ser una forma de conocimiento de la realidad, aun cuando tenga finalidades prácticas, según lo que se pensaba por lo general desde Platón y Aristóteles. Los argumentos utilizados en los seis libros y presentados ya en la introducción son dos: las artes, en sus diferentes expresiones, no son formas de saber práctico porque no alcanzan los objetivos que se presuponen; y no son formas de saber teórico porque se fundan en nociones oscuras y presupuestos inciertos.

El argumento de que las artes sean útiles remonta a Epicuro, citado al comienzo por el propio Sexto (I, 1-5), mientras que lo que no son formas de saber porque se fundan en nociones oscuras y presupuestos inciertos (I, 6-8) se presenta como más sencillamente pirroniano y probablemente deriva de Enesidemo, que es también la fuente de la sección dedicada a mostrar que no son enseñables (I, 9-40)[221]. Las dos líneas de pensamiento se utilizan de manera aporética y dialéctica[222], si bien, como se verá, estos libros están más cerca de la estructura argumentativa de Enesidemo (que

procedía vaciando de realidad y consistencia los conceptos en que se basaban las tesis del adversario) que de la de Sexto (que insistía en cambio en la equivalencia e incapacidad de decisión entre las diversas posiciones)[223].

De los seis libros los más significativos (y más extensos) son los dos primeros sobre la gramática y la retórica y el VI sobre la música; el III y el IV, sobre geometría y aritmética respectivamente, recuperan reflexiones ya desarrolladas en la discusión de los principios de la lógica y física dogmática, y el IV sobre la adivinación astrológica se basa sustancialmente en una colección de dificultades y contraejemplos de la doctrina estoica, más que en una verdadera y propia argumentación.

En el libro I, Sexto comienza (41-56) distinguiendo la «gramática elemental» (γραμματιστική), o sea, el arte indispensable para poder escribir con corrección, de la «gramática» propiamente dicha, que se propone en cambio para ir más allá de la práctica de la escritura y para establecer lo que es por naturaleza (qué elementos son vocales, cuáles consonantes, breves, largas, etc.).

Las primeras objeciones apuntan a poner en cuestión la consideración científica, cognoscitiva, de la gramática. La primera (57-90) es que la gramática no tiene un objeto preciso, según las diversas definiciones que le dan los gramáticos (estudio del lenguaje poético, estudio del lenguaje común, etc.). La segunda (91-96) sostiene que las partes en que se divide tradicionalmente la gramática (técnica, histórica y especial, distinta a su vez en análisis de la prosa y de la poesía) no son distinguibles, pero dependen una de otra, lo que hace que no esté estructurada como una ciencia.

Después de esto Sexto procede (97-247) a examinar los detalles de la parte técnica sobre la base, probablemente, de una discusión epicúrea de un tratado gramatical del siglo I d. C. y de argumentaciones que proceden de Timón[224]. La tesis de fondo es que la complicación, abstracción y aproximación, pero también la circularidad, con que se definen la ortografía, la morfología, la sintaxis y la semántica del discurso, de las que se aprovecha luego para distinguir qué es «griego» y qué es «bárbaro», qué es lenguaje puro y qué es dialecto, hacen inútil la gramática. De particular interés y actualidad es la exposición de las dificultades que se encuentran si se intenta hacer o escribir, incluso analizar y comprender, un discurso, sea literario o científico, tomando como base la gramática en vez del uso que se hace de la lengua en los contextos específicos. Lo mismo por lo que se refiere a la etimología de los nombres; en cuanto a la cuestión relativa al ori-

gen de su significado, Sexto no se pronuncia sino en sentido negativo, afirmando que no es posible decidir si es natural o convencional (144-145 y antes en 37-38): no es natural porque de otro modo no se podría explicar la existencia de lenguas diferentes, pero no es tampoco convencional, porque lo que se ha establecido por convención es que debe haber tenido un origen[225].

Críticas semejantes se dirigen a la parte histórica (248-270) y especial (270-320) de la gramática. A la primera, como a la historia en general, se reprocha, como había ya hecho Aristóteles en la *Poética*, la ausencia de método: ¿en función de qué se seleccionan los hechos y los elementos significativos y verdaderos?[226] A la segunda, que tiene como finalidad la interpretación de los autores, que es inútil: en el caso en que estos sean claros, porque son claros de por sí; en caso de que sean oscuros, porque no es con la gramática con lo que se pueden comprender.

El libro II, dedicado a la retórica, examina no tanto la definición platónica de retórica como arte de persuasión mediante las palabras (1-7), ni la aristotélica del arte del discurso (8-9), cuanto la estoica de «sistema basado en aprehensiones concatenadas» con un fin útil para la vida (σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων καὶ ἐπὶ τέλος εὔχρηστον τῷ βίῳ), porque de ahí emerge con particular claridad la pretensión de la retórica de ser una forma de saber (10). Al mismo tiempo, argumenta Sexto (12), la retórica no es un arte, un saber con finalidad práctica, sino sólo un artificio (κακοτέχνια), porque no se fundamenta en el conocimiento de las cosas, y se limita a querer convencer[227].

Pero aun si fuese simplemente el arte de la persuasión, prosigue Sexto, sería inútil, porque, según lo que sostenían antes los académicos Clitómaco y Cármidas (20), no procura ventaja ni al orador ni a la ciudad (26): es superflua si atañe a algo evidente, mientras que si afecta a algo oscuro, es imposible (27-42). Ni vale distinguir en la retórica, como hacían los dogmáticos, entre un uso bueno y uno malo, porque un uso bueno de la retórica no es retórica sino demostración, apunta a lo verdadero y no a convencer independientemente de esto.

La retórica tampoco puede definirse como el arte de hablar bien, porque hablar bien significa hablar conforme al conocimiento, lo que no tiene que ver con este arte (48-71). Además, no tiene un fin (60-87), continúa Sexto (72), imitando a Platón, porque también la belleza, la riqueza o la fama producen convencimiento, con lo que no es la persuasión lo que

distingue a la retórica. Al contrario, la retórica es todo lo contrario del arte de la persuasión, porque, al contrario de cuanto esta requiere, es redundante y poco clara (75-78). Tampoco puede decirse que el fin de la retórica sea, como quieren otras variantes dogmáticas, el empleo de las palabras justas (si «justo» significa «verdadero», no es el fin de la retórica; si significa «apropiado», la definición, entonces, resulta circular), la manipulación de los juicios (es una forma de persuasión), la utilidad (la utilidad de un individuo concreto no es «la utilidad», y la utilidad común es el fin de todas las artes, no sólo de la retórica), la victoria sobre el interlocutor (el rétor se considera tal aunque se equivoque). Con lo que si la retórica no tiene un objeto ni un fin distintivos, no existe como forma de saber (79-88).

Pero aun así, después de exponer los argumentos generales, se someten a examen, quizá una vez más en función del texto epicúreo, las partes en que tradicionalmente se dividía la retórica según el fin al que tiende: la retórica jurídica, que tiene como fin la justicia, la deliberativa, que mira al beneficio, y la encomiástica, cuyo fin es el honor (89). El argumento de fondo es que los diversos fines pueden entrar en conflicto, y el rétor puede incurrir en contradicción (90-92). Pero, sobre todo, que lo justo, lo útil y el honor son conceptos oscuros, objeto de contraste e indecidibles por vía de los tropos de Agripa (93-113).

Se ha señalado[228] que en realidad toda la obra de Sexto puede calificarse como retórica, presentándose como un discurso persuasivo sin ninguna pretensión de verdad; en realidad Sexto no rechaza el uso persuasivo del lenguaje (52), como no rechazaba la γραμματιστική o «enseñanza elemental» de la gramática, pero refuta la pretensión infundada, por parte de la gramática y de la retórica, de poder dar cuenta autónomamente de tal uso, de ser por tanto forma de saber en sí misma.

En el libro III continúa con la crítica a la geometría y no sólo la euclidiana[229]. Una vez más Sexto no se opone al arte de la medida de la tierra y del campo, sino de las pretensiones gnoseológicas y utilitaristas de un conjunto de teoremas referidos al tamaño y forma de los cuerpos, demostrados a partir de hipótesis discutibles y asumidas arbitrariamente. Este es el argumento principal (1-18), anticipado ya por Timón y que tiene como fin convencer de la inutilidad de la geometría. A esto sigue (19-91) la discusión, que deriva de Enesidemo, pero que hace uso también de argumentos específicamente epicúreos (98), de los conceptos cardinales de la geo-

metría (puntos, líneas, figuras, cuerpos). Conceptos a los que se acusa de estar definidos de una forma extraída enteramente de la experiencia factual y que son también problemáticos desde un punto de vista exclusivamente conceptual, como se había antes demostrado en los *Esbozos* y en *Contra los profesores* VII-XI; por ejemplo, se objeta que el punto, considerado incorpóreo, pueda generar algo corpóreo, o que se pueda imaginar una línea independientemente de los espacios que define. Una vez demolidos estos principios, concluye Sexto (92-116), todo el saber geométrico se viene abajo, porque todos sus teoremas terminan en el círculo vicioso o en el regreso al infinito.

También el breve tratamiento de la aritmética en el libro IV retoma, de manera sintética y más sistemática, las argumentaciones de los libros VII-XI de *Contra los profesores* y de los *Esbozos*[230]. No se discute naturalmente la práctica de contar, sino la oscuridad de las teorías ontológicas y cosmológicas de pitagóricos y platónicos, que explicaban la génesis y el ordenamiento del universo en función de la acción individualizadora de un principio monádico. En particular, Sexto (1-20) se concentra en la noción de uno «como lo que sin el cual en absoluto puede decírselo uno»; tomando de nuevo las aporías que Platón mismo había suscitado en el *Parménides* a propósito de la relación entre ideas y objetos sensibles, objeta que el uno o es distinto de los diferentes numerables o es intrínseco a ellos: pero no es posible concebir el uno en sí mismo, separadamente de una determinada cosa, y si se concibe junto con las cosas numerables, será muchas cosas diferentes. Una vez desmontada la noción de uno se pasa a desmontar también la de número, y en especial, con una referencia al *Fedón*, la posibilidad de generarlo a partir del uno mediante adición y sustracción. La conclusión es que la utilidad de una ciencia de los números aparece como cuestionable (21-34).

En el libro V las mismas razones, o sea, la falta de fundamento e inutilidad, están en la raíz del rechazo a la astrología de origen babilónico, que creía en la posibilidad de predecir con precisión el futuro de los individuos por el lugar y fecha de nacimiento. No critica en cambio la astronomía o la meteorología, que predicen también el futuro (el movimiento de los astros y los acontecimientos naturales), pero que, como la agricultura, la navegación y la medicina empírica, se basan exclusivamente en la correlación constante que se observa entre determinados fenómenos. En otras palabras, se rechazan las previsiones fundadas en signos indicativos, que

por definición se refieren a cosas oscuras por naturaleza, y se aceptan las fundadas en signos rememorativos, con tal de que, según las limitaciones subjetivas ya vistas, indiquen cosas oscuras sólo momentáneamente.

Después de exponer (40-42) la teoría caldea de la adivinación[231], se procede no sólo discutiendo las implicaciones deterministas, como hacía Carnéades, sino revelando las dificultades en el plano de la verificación práctica (tratándose de artes y no de filosofía esto no debe sorprender), lo que va en contra de la tesis estoica de la simpatía, o correspondencia, universal que vincula los fenómenos del cielo con los de la tierra (43-44). Por eso la distinción entre acontecimientos necesarios, casuales y voluntarios, se discute sólo de paso y con la intención de dar un cuadro completo[232] basándose en los argumentos antes utilizados por Epicuro y Carnéades de que es inútil prever la verificación de los primeros visto que se verifican necesariamente, mientras que los segundos son imprevisibles dada su irregularidad, y otro tanto en cuanto a los terceros, que no tienen una causa distinta de la voluntad del sujeto (45-48).

En lo que toca a la objeción (49) que presenta como suya (ἡμεῖς δέ), Sexto parece ser consciente del hecho de que ninguno de estos argumentos es concluyente; y efectivamente a esto repusieron los estoicos que para los acontecimientos necesarios, aunque si el resultado es necesario, puede depender de la previsión, y para los acontecimientos casuales que lo que parece casual en realidad se debe a causas oscuras, y para los acontecimientos voluntarios que la voluntad del sujeto se ve necesitada por su carácter, que a su vez puede preverse por los horóscopos[233]. Para el objetivo de golpear en sus cimientos la construcción dogmática que tiene enfrente, Sexto se concentra en los horóscopos, demostrando desde el punto de vista empírico[234] lo difícil que es formularlos con precisión (50-85). Ante todo existe la dificultad de determinar con exactitud la hora de nacimiento de un individuo y el cuadro astral correspondiente, así como la variación de este último en función del lugar de observación. En segundo lugar es difícil recoger una cantidad de datos suficiente para poner en relación cuadro astral y destino o carácter. Existe en definitiva una dificultad subjetiva para interpretar estos datos. Por todas estas razones, reconducibles por lo demás a Enesidemo[235], Sexto concluye que, si, sin embargo, existiese algún influjo del mundo del cielo en el mundo de la tierra, las previsiones podrían ser sólo aproximadas. Y lo confirman los hechos, continúa Sexto (86-95), esta vez sobre el modelo de Carnéades[236],

porque existen individuos, como Alejandro Magno y Platón muy diferentes entre sí aunque hayan nacido en el mismo día, y, por otra parte, a veces, como en el caso de las guerras o de los desastres naturales, hombres nacidos en días diferentes encuentran el mismo destino. Lo mismo puede decirse de las características físicas y psicológicas de los individuos (96-102). En efecto, o es el nombre del signo el que determina el carácter, y por tanto se está bajo la influencia del hecho de saber que uno es, por ejemplo, del signo de *Leo*, o la influencia de los astros se ejerce a través de un medio material, el aire; pero en el primer caso todos los seres señalados por el nombre deberían estar influidos por él, pero no sólo los humanos, sino también los pertenecientes al reino animal, lo que es imposible porque estos no comprenden el lenguaje, en el segundo caso en cambio las impurezas del aire harían muy débil la influencia de los astros, casi insignificante.

Por último (103-104) Sexto examina la contraobjeción dogmática de que no sean las estrellas las que determinen directamente los caracteres y los destinos de los individuos, y por tanto que las previsiones estén fundadas en la existencia de un vínculo directo y causal entre el cielo y la tierra, sino que caracteres y destinos humanos se sucedan cíclicamente tras un determinado número de años en concomitancia con el recorrido de las configuraciones astrales, de manera que los astrólogos no harían otra cosa que asociar fenómenos que son independientes pero que suceden a la vez. Sexto reconoce que este tipo de astrología se asemeja a la medicina empírica, que se funda en la repetida observación de las asociaciones constantes entre fenómenos; en contra de esto no habría en principio nada que objetar, sin embargo, la posibilidad lógica no encaja con la fáctica, porque a diferencia de los médicos, concluye Sexto, los astrólogos no pueden contar con un número de observaciones suficientes para poder relacionar ambas clases de fenómenos[237].

Del mismo modo, la música, sobre la que se discute en el libro VI, probablemente sobre la base una vez más de un tratado de Filodemo[238], no es tanto el arte de entretener y divertir a los oyentes, como la pretensión, ante todo de origen pitagórico y platónico, de que la música, como la filosofía, si bien de manera menos constrictiva, actúa a través de armonías diferentes sobre el alma del hombre, impulsándola a adaptarse con el bien, o sea, a vencer las pasiones contrarias, como la ira, o promover las afines, como por ejemplo, el valor (1-18).

Ante todo, argumenta Sexto, la misma música no produce siempre sobre todos los oyentes los mismos efectos (19-20). Pero si aun los tuviere, tales efectos no tendrían relación alguna con el bien del alma, porque serían sólo sensaciones momentáneas: si uno se serena, es porque se distrae, no porque se cure de la angustia que lo aflige; si otro consigue el valor, lo hace sólo momentáneamente (21-26). Filósofos importantes como Platón, continúa Sexto (27), han sostenido que la música es, sin embargo, útil porque procura placer y felicidad; pero esto es verdad como también lo es que lo procura el vino (28). Tampoco es el *conocimiento* de la música lo que procura mayor placer o mueve el alma al bien (29-30), porque se goza de la comida aunque no se sepa cocinar (31-33). Además no es verdad que los principios de la música sean los mismos de la filosofía, ni que el universo esté gobernado por la armonía, como querían los pitagóricos, porque, afirma Sexto un poco a la ligera, contra esta tesis valen los mismos argumentos dirigidos contra la gramática; en todo caso, muchas cosas en la naturaleza muestran que en el universo no hay armonía (34-37).

También en este caso la segunda parte de la crítica de Sexto se dirige contra los elementos fundamentales de la teoría musical, como las distinciones entre «afinado» o «desafinado», «a tiempo» o «a destiempo», y por tanto las nociones de nota y de ritmo (38). Por lo que se refiere a la primera, después de exponer (39-51) las bases de la armonía establecidas por Aristoxeno, ya citado en el proemio (párrafo 1), Sexto procede argumentando que, en cuanto sonido, las notas existen sólo en el tiempo; con lo que está en disposición de llegar a ser, pero nada de lo que está en disposición de llegar a ser existe de un modo completo ni sustancial (52-58). En cuanto al ritmo (59-62), este se define por segmentos de tiempo, los «pies», que son como las sílabas de las palabras en los versos, con lo que si no hay tiempo, tampoco hay pies ni ritmo. Conque, o el tiempo es limitado o es ilimitado; pero en el primer caso debería existir un tiempo en que no hay tiempo; en el segundo no deberían existir pasado, presente y futuro. Además (63-68) o el tiempo es divisible o es indivisible; si fuese divisible, estaría compuesto de presente, pasado y futuro, de los cuales, sin embargo, existe sólo el presente, que es necesariamente indivisible; pero ningún devenir, como es precisamente la música, puede tener lugar en un tiempo indivisible, como quería antes Timón.

Sexto cierra su tratado sobre las artes llamadas liberales con estas argumentaciones de gusto eleático, desmontadas ya por Enesidemo para ilu-

minar las dificultades que surgen en el momento en que se quiere encerrar la experiencia factual del devenir y de la multiplicidad de fenómenos en la rigidez de las definiciones y construcciones intelectuales. En esta, como en el resto de su obra, Sexto pone de manifiesto que no es un mero compilador de argumentaciones diferentes ni un sofista sin prejuicios, sino que es poseedor de una finura y agudeza intelectuales suficientes para componer de manera sofisticada los elementos aporéticos y más determinantes de toda la tradición pirroniana, junto con una profunda erudición con capacidad para utilizar una multiplicidad de diversas fuentes de un modo bastante prolijo y escrupuloso. Esto lo convierte no sólo en una fuente preciosa para el estudio de la filosofía antigua, como ya se ha dicho, sino también en pensador de notable talla.

Así es como se explica la influencia que Sexto ejerció a partir de su descubrimiento en el siglo XVII, pese a que la lectura que de él se hacía entonces destinada a apoyar la fe religiosa acentuase sobre todo los aspectos de crítica lógica y gnoseológica, transformando la suspensión del juicio en una postura de dogmatismo negativo en menoscabo de las finalidades ético-existenciales y de las soluciones de tipo pragmático que el pirroniano había propuesto[239]. De esta manera, modificado, el pirronismo se recibió como una amenaza para el racionalismo moderno, hasta tal punto que para poderlo refutar Descartes transformó la duda pirroniana en una paradoja, extendiéndola hasta donde no se había llevado, o sea, más allá de la cuestión de la cognoscibilidad del mundo exterior para atacar la existencia misma de este último. Como una paradoja rechazable o como una forma de dogmatismo negativo autocontradictorio e imposible de llevarse a la práctica, el escepticismo ha desafiado desde entonces a la filosofía moderna y contemporánea[240]; mientras que, como hemos tratado de demostrar, en su forma original parece haber anticipado muchos de sus logros.

Notas

Capítulo I
Los pirronianos

[1] Sin embargo, es posible que el término hubiese tomado antes un valor técnico entre finales del siglo I a. C. y principios del I d. C., si el equivalente griego del adjetivo dado a los «académicos» en la versión armenia de las *Cuestiones y soluciones sobre el Génesis* (III, 33) de Filón de Alejandría era σκεπτικοί. De esta cuestión se han ocupado en particular Janácek [1979], Striker [1980, p. 54, nota 1], Sedley [1983, p. 21], Tarrant [1985, pp. 22-23], Decleva Caizzi [1992*b*, p. 297, nota 42].

[2] Antígono utiliza noticias procedentes de personajes que habían conocido a Pirrón personalmente, como los alumnos de Filón de Atenas y Timón de Fliunte, Eratóstenes y Ascanio de Abdera. Para Antígono puede consultarse la edición de Dorandi [1999].

[3] La compleja cuestión de las fuentes –no siempre concordantes–, de las que se ocupan especialmente Long [1978*a*], Giannantoni [1981*a*], Reale [1981] y Decleva Caizzi [1981*a*], puede hoy considerarse resuelta gracias a la recopilación y comentario de los testimonios por Decleva Caizzi [1981*b* = FDC], que ha seguido los criterios de proximidad cronológica y de separación de los testimonios relativos sólo a Pirrón de aquellos que se refieren a los pirronianos en general, dado que con el transcurso del tiempo, como ya se verá, el pirronismo fue objeto de distintas revisiones y modificaciones.

[4] En realidad las fuentes (T 1A FDC) hablan de «Brisón, hijo de Estilpón»; pero es difícil que Pirrón hubiera podido estudiar con un hijo de Estilpón (filósofo que vivió a caballo de los siglos IV y III a. C en Mégara, ciudad donde entre los siglos V y IV a. C. se desarrolló una escuela de pensamiento que adoptaba los motivos de reflexión de Euclides, discípulo de Sócrates y, según la doxografía antigua, continuador de la tradición eleática), ya que estos y Pirrón fueron casi contemporáneos. Se ha propuesto por lo tanto leer «Brisón o Estilpón»; porque por lo que se refiere a Estilpón tal vínculo no está confirmado por otras fuentes, y si es Timón, según Diógenes Laercio, quien fue alumno de aquel, queda por considerar a Brisón. Sobre su figura, aún bastante oscura, hay noticias contradictorias: ya sea haber sido discípulo de Sócrates, ya sea incluirlo entre los filósofos de Mégara como dicen algunas fuentes [Döring 1972, pp. 156 ss.], les resulta a la mayoría de los estudiosos algo forzado debido al hecho de que, así, a través de su persona era posible reunir también en el tronco socrático a la escuela pirroniana. Han sido numerosos los intentos de incluir a Pirrón en una u otra tradición, entre los cuales merece recordarse aquel otro fundado en la patria común de Fedón de Élide [T 3-4 FDC], discípulo de Sócrates y fundador de la corriente eleo-erétrica de la escuela

de Mégara; sin embargo, la cuestión de la verdadera formación filosófica del personaje es una cuestión distinta.

[5] Bett [2000, cap. III].

[6] Berti [1981] suponía que la mediación fuera en cambio a través de los filósofos de Mégara, en la persona de Brisón; cf. p. 167, nota 4. Por lo que respecta a Heráclito, su influencia en Pirrón no tiene ningún apoyo en las fuentes; además, dos siglos después, el neopirroniano Enesidemo mostrará un interés especial en las confrontaciones con el filósofo de Éfeso.

[7] Anaxarco, poco después de mediados del s. IV a. C., fue alumno [por medio de Diógenes de Esmirna] de Metrodoro de Quíos, que habiendo vivido entre finales del s. V y primera mitad del IV a. C., siguió directamente lecciones de Demócrito. Para los testimonios y fragmentos véase Diels-Kranz [1951[6] = DK].

[8] Se trata de la única obra de Timón en prosa.

[9] El texto aquí traducido es el transmitido por los manuscritos. Zeller [1923, III/1, p. 501, nota 4], al señalar la presencia de un asíndeton después de «indiscriminadas», transformó la inferencia «ya que nuestras sensaciones no son ni verdaderas ni falsas» en una premisa, enmendando el «por esto» [διὰ τοῦτο] en «ya que» [διὰ τό]. De esta manera el punto de partida de Pirrón no habría sido una afirmación indemostrada sobre la realidad de las cosas (que aparentemente choca con la afirmación sucesiva de que de las cosas no puede decirse que no sean más de lo que no son, y con el consiguiente resultado afásico recomendado por Pirrón), sino la constatación de que nuestras facultades cognoscitivas son falibles. La solución propuesta por Zeller es aún defendida por Stopper [1983] y Brennan [1994], que aunque más coherente con el neopirronismo de Enesidemo y Sexto Empírico, no se avienen, sin embargo, con la secuencia de las preguntas planteadas inicialmente por Timón con respecto al camino a seguir para alcanzar la felicidad: 1) cómo son las cosas por su propia naturaleza, 2) cuál debe ser nuestra disposición hacia ellas, 3) qué se comprenderá de ellas si tenemos esta disposición.

[10] Cf. *supra*, nota 7.

[11] Decleva Caizzi [1981*b*, p. 227], Bett [2000, pp. 24-25].

[12] A propósito de este testimonio, Hirzel [1883, p. 56, nota 1], seguido por Natorp [1884, p. 289], Brochard [1923[2], p. 62, nota 1] y Long [1978, p. 84, nota 11], propuso enmendar todo lo que menciona el neopirroniano Sexto Empírico (T 64 FDC) que «por naturaleza no es ni bueno ni malo, sino que por parte de los hombres estas distinciones se han establecido con el pensamiento [νόῳ], según lo que afirma Timón» en «por naturaleza no existe ni el mal ni el bien, sino que por parte de los hombres estos conceptos han sido establecidos por convención [νόμῳ], según sostiene Timón». La corrección, sin embargo, no parece necesaria, puesto que no todas las operaciones intelectuales son fruto del razonamiento (unas por ser precisamente opiniones). Por lo demás el sentido de las palabras de Timón es de lamentación, como muestra el «sino» inicial: aquellas cosas que los hombres consideran buenas o malas en realidad no lo son, porque, como dice Cicerón [T 69 FDC] y como se verá más adelante, para Pirrón «el bien es sólo la virtud».

[13] Especialmente Hirzel [1883] y Natorp [1884], seguidos por Von Fritz [1963], Dal Pra [1975] y Decleva Caizzi [1981*b*].

[14] Véase a este respecto Brancacci [1980], que sostiene la hipótesis de una mediación cínica.

[15] Erudito del siglo V d. C. que, para facilitar la instrucción de su hijo, escribió una vasta obra de compilación, parcialmente perdida, en la que transcribió numerosos fragmentos de literatura filosófica.

[16] Decleva Caizzi [1984*a*].

[17] Este es el sentido del fragmento 68A 38 DK [Graeser 1970, p. 306], sin embargo, Aristóteles, que lo cita, invierte la inferencia, afirmando que para Demócrito las diferencias entre las cosas son infinitas porque son infinitas las formas de los átomos.

[18] Decleva Caizzi [1981*b*, pp. 161-162].

[19] Rechazada por Bett [2000, pp. 187-188] sobre la base de argumentaciones que no parecen convincentes: el hecho de que Aristóteles entendiera el discurso de Demócrito como una teoría física verdadera y propia no significa que Pirrón deba haber hecho también lo mismo, trabajo que incurre en una «burda equivocación».Tampoco la descripción de Demócrito choca con la tesis pirroniana de la indeterminación de las cosas, porque es cierto que los átomos de Demócrito son diferentes por su forma, pero no hay razón para que tengan «más una forma que otra» como muestra el testimonio citado [68A 38 DK].

[20] Fue Conche [1973], seguido por Decleva Caizzi [1981*b*] y Reale [1981], el primero en poner en duda la existencia de un fenomenismo dualístico en Pirrón, contrariamente a Stough [1969].

[21] Este parece ser el sentido de la frase, más que el sugerido por Stopper [1983] y Brennan [1994], de que las sensaciones y opiniones unas veces son fiables y otras no. Una propuesta interesante ha sido avanzada por Brunschwig [1994 *b*], el cual sugiere que para Pirrón y Timón también las sensaciones y opiniones son cosas, para quienes si las cosas son indiferenciadas, entonces ni son verdaderas ni son falsas, por lo que lo mismo pasaría con las sensaciones y opiniones.

[22] Ellos también interpretan de la misma manera la afirmación de Timón (T 55FDC) de no haberse asomado «más allá de lo acostumbrado» (συνήθεια). La costumbre no significa, sin embargo, que Pirrón regulase su propio comportamiento según las convenciones que surgen entre los hombres y las apariencias, pues el contexto en que aquella se encuentra («cuando decimos que una imagen tiene ángulos, estamos manifestando lo que se nos aparece; pero cuando decimos que no tiene ángulos, no decimos lo que aparece, sino otra cosa») sugiere que Timón usó el término «costumbre» con pesar, constatando un dato de hecho, no como una exhortación (véase Decleva Caizzi [1918*b*, pp. 236-241].

[23] Como entendió Conche [1973].

[24] Reale [1981], Decleva Caizzi [1981*b*, pp. 226]

[25] El primero en señalarlo fue Conche [1973], seguido por Reale [1981] y Decleva Caizzi [1982*b*, p. 230].

[26] Tal como señala justamente Stopper [1983].

[27] Para los filósofos de esta escuela, cf. p. 167, nota 4.

[28] La hipótesis parte de Maier [1900, II, p. 6 ss.] seguido por Ross [1924, I, p. 268] y Tricot [1953, vol. I, p. 197, nota 1] y ha sido retomada más recientemente por Berti [1981] y por Reale [1981].

[29] Véase Stopper [1983].

[30] Sobre la que no todos los estudiosos están de acuerdo. En particular Stopper [1983] subraya que la afirmación de que las cosas no son más de lo que no son, que implica la imposibilidad de emitir determinadas afirmaciones o negaciones, puede parecer contradicha por la segunda y la tercera añadidas a aquella (ya son ya no son, ni son ni no son), que respectivamente parecen ser una afirmación y una negación. Por eso el estudioso inglés reanuda la lectura tetralemática de estas líneas propuesta por De Lacy [1958] sobre el hecho de que el griego permite hacer depender la segunda y tercera disyuntiva ya de «que» ya de «no más» aunque en la segunda y en la tercera disyuntiva: «las cosas no son más que no son, que ya son ya no son, que ni son ni no son». De este modo se excluye cualquier referencia a Aristóteles y al principio de no contradicción y puede traerse a colación, como hace Bett [2000, pp. 123-40], el pasaje del *Teeteto* (181a-183b) en el que Sócrates atribuye a Heráclito la tesis de que nada existe en un modo más que en otro, y la descripción eleática del mundo sensible discutida por Platón en la *República* (479a-c) en donde nada puede concebirse como existente o no existente, como ya existente ya no existente, como ni existente ni no existente. Sin embargo, el pasaje en cuestión de la *República* no contiene la expresión «no más» y el del *Teeteto* está demasiado ligado a la tesis heraclítea del movimiento universal para poder erigirse como portaestandarte de la posición pirroniana, sobre todo visto que para explicar esta última es posible remitirse al precedente democríteo, cuyo vínculo con Pirrón está bien documentado desde el punto de vista histórico. Además, aunque sea cierto, como subraya Stopper, que en el neopirroniano Sexto Empírico se encuentran especialmente argumentaciones tetralemáticas del tipo P, no P, P y P, ni P ni no P, no resulta legítimo desde el punto de vista histórico inferir que un tetralema deba ser también la afirmación de Pirrón, que vivió un siglo antes, y más dado que, como se verá, en el primero de los neopirronianos, en Enesidemo aparece todavía una formulación tetralemática. En todo caso, si no se aíslan del contexto, la segunda y tercera disyuntiva no son afirmaciones positivas, porque se suprimen de vez en cuando, y el mismo Stopper [1983, p. 273] sugiere que pueden ser entendidas como meras variantes retóricas.

[31] La discusión alinea a Conche [1973], Reale [1981], Berti [1981], Decleva Caizzi [1981*b*, pp. 229-30] en el frente positivo; y a Stopper [1983] y Bett [2000, pp. 123-140] en el negativo. Una tercera posición es la de Ausland [1989] y Brunschwig [1994*b*], que, remitiéndose a Brochard [1923²], leen el testimonio completo de Aristocles en sentido ético, por lo que las tesis de la indiferenciación de las cosas sería relativa exclusivamente a su no ser ni malas ni buenas. Una lectura de este tipo implica que la dimensión de crítica gnoseológica de toda la tradición pirroniana remonte no a Pirrón sino a Timón; este, sin embargo, se sitúa como mero «profeta» del maestro y ninguna de las fuentes le atribuye un papel diferente. Sobre todo esto se volverá al final del capítulo.

[32] Por ejemplo Stough [1969], Burnyeat [1980*b*], Stopper [1983].

[33] Cicerón atribuye también a Pirrón una actitud de absoluta impasibilidad (T 69A) y según algunos estudiosos esta se hallaba también presente en el testimonio de Aristocles. Dada la estricta estructura triádica del pasaje, la mayoría de los autores a partir de Ferrari [1968] se inclina a pensar que después de la «imperturbabilidad» se mencionara desde Timón un tercer término, dejado luego caer por Aristocles, que indica una actitud más radical de impasi-

bilidad total. *Contra* Brunschwig [1994*b*], para quien el tercer término eventualmente perdido sería «felicidad», al ser esta el punto de partida de todo el discurso: sería extraño, dice el estudioso, que después de haber prometido revelar en qué consiste la infelicidad, esta no fuese nunca nombrada.

[34] Diógenes de Sinope vivió en el siglo IV a. C. y fue discípulo de Antístenes; este último dio curso a la corriente de pensamiento llamada cínica y fue alumno de Sócrates, de quien admiró y subrayó sobre todo la fuerza de ánimo, la capacidad de soportar las fatigas, la indiferencia hacia las convenciones sociales en nombre de la virtud. Cf. Decleva Caizzi [1976] y Giannantoni [1990].

[35] La afinidad entre cinismo y tradición democrítea han sido elucidadas por Brancacci [1980] y Ioppolo [1980*b*].

[36] Las afinidades y puntos de contacto entre Pirrón y el cinismo a través de Onesícrito han sido puestas de manifiesto sobre todo por Brancacci [1981], Decleva Caizzi [1981*b*, p. 155] y Bett [2000, p. 164]. Long [1978] en cambio señala que Timón en persona debió de contribuir a la caracterización de Pirrón con rasgos de sabio cínico.

[37] Para ver cómo esto no contradice la confianza de Pirrón en la razón, cf. p. 168, nota 12.

[38] Remito a este respecto al prudente y fundamental estudio de Momigliano [1980].

[39] Esta prudente conclusión es sobre la que coincide la mayoría de los estudiosos, no obstante los intentos realizados [Frenkian 1958; Piantelli 1978; Flintoff 1980; McEvilley 1982; Stopper 1983; Bett 2000, pp. 169-178] para identificar vínculos más estrechos entre la filosofía oriental y el pensamiento pirroniano y neopirroniano.

[40] Así parece pensar también Decleva Caizzi [1981*b*, pp. 136-43].

[41] Es cierto que Sexto Empírico, la fuente de estos versos, los presenta como palabras no de Pirrón sino de Timón; sin embargo, el título de la obra de donde proceden, los *Indalmoi*, no significa «apariencias» sino «memorias», y contiene el retrato del pensamiento de Pirrón [Brunschwig 1994*c*].

[42] La inclusión de ἐστι en este punto del texto es aceptada por la mayoría de los estudiosos, pero rechazada por Stopper [1983], que considera corruptos estos versos y por tanto de escasa utilidad para reconstruir el pensamiento de Pirrón.

[43] Jenófanes de Colofón vivió entre el s. VI y V a. C. De este autor nos han llegado fragmentos de un poema *Sobre la naturaleza, Elegías* y *Silloi*, recogidos por Diels-Kranz [1951⁶], que en su mayoría expresan una teología monoteísta, una ontología monista y una concepción pesimista del conocimiento humano erróneamente considerados como origen de la reflexión de Parménides y de la escuela de Elea [Mansfeld 1987*b*], probablemente como consecuencia de una mala interpretación, por parte de los primeros académicos, de un pasaje del *Sofista* de Platón (242c-d).

[44] Así lo cree Reale [1981], que piensa en una mediación megarense según la cual Pirrón habría intentado reducir la multiplicidad de las cosas a la apariencia para salvar la realidad del Uno como bien divino; sin embargo, se ha mostrado ya (cf. p. 167, nota 4) que por lo que se refiere a Pirrón las noticias relativas a una posible dependencia de la escuela megarense no están históricamente fundadas, dudoso es también el vínculo Jenófanes-eleatas (véase la nota precedente) y el eleatas-megarenses [Döring 1972; Giannantoni 1990, vol. III, pp. 49-57; Cambiano 1977].

[45] Burnyeat [1980*a*].

[46] Además, según Brunschwig [1994*c*] el análisis del verso homérico (*Odisea* XIX, 244) tomado como modelo de Timón según una costumbre que, como se verá, le es propia, permite conferir al verbo «aparecer» un alcance que va más allá del «ámbito de la subjetividad»: el verso homérico está sacado de un contexto en donde se narra que Odiseo, al presentarse ante Penélope disfrazado con harapos, le contaba que, veinte años antes, había recibido a Odiseo en su casa y le describía «cómo le parece» que era después de veinte años: este «cómo le parece» equivale a «cómo era» al ser Odiseo quien habla.

[47] Así ya Hirzel [1883, III, pp. 50 ss.], Brochard [1923², pp. 63 ss.], Robin [1944, pp. 31 ss.], seguidos por Ausland [1989] y Brunschwig [1994*b*]. Long [1978] presenta a Pirrón como un «gurú» parecido a personajes cínicos como Diógenes y Crates, interesado en divulgar el ideal de la imperturbabilidad en que la creía más por el comportamiento que por la enseñanza oral.

[48] Que se ve en cierto modo confirmada por las palabras del neopirroniano Sexto Empírico, *Math.* XI, 140 [T 64 FDC]: «por naturaleza no existen ni el bien ni el mal, pero por parte de los hombres estas cosas han sido diferenciadas con la mente». Por qué esto no contradice la fe de Pirrón en la razón se explica en p. 168, nota 12.

[49] Brunschwig [1994*b*].

[50] Sobre esto véase también Brunschwig [1997].

[51] Además de discípulo de Pirrón, Nausífanes fue también seguidor de las doctrinas demócriteas y maestro de Epicuro: de su escrito el *Trípode* se han conservado algunos fragmentos y testimonios, recogidos por Diels-Kranz [1951⁶].

[52] Wachsmuth [1885], Diels [1901], Voghera [1904].

[53] Entre los más conocidos, a partir de Dal Pra [1975], se encuentran los de Cortassa [1976; 1978; 1982], Long [1978] seguidos por Lloyd-Jones y Parsons [1981], Turrini [1982], Decleva Caizzi [1984*b*; 1990] y Di Marco [1989].

[54] Sobre esta escuela, véase p. 167, nota 4.

[55] Según los estudiosos, sobre todo Untersteiner [1954] y Long [1978], concretamente el encuentro no tuvo lugar, y el episodio es una ficción literaria mediante la que Timón intentaba parangonar la sabiduría de Pirrón con la socrática que, según el oráculo de Delfos, consiste en saber que no se sabe.

[56] De Estilpón era famoso su temperamento tranquilo, controlado y autosuficiente mantenido en las más difíciles circunstancias, como la destrucción de su propia ciudad, la pérdida de toda su fortuna y el exilio (frs. 151, 158, 172, 195, 196, 197, Döring). Los términos que emplean las fuentes para describir estas características son parecidos a los utilizados por Timón para Pirrón, hasta tal punto que Long [1978] ha adelantado la hipótesis de que Timón, para describir el pensamiento de Pirrón, se sirvió de términos y conceptos de Estilpón. Es posible también que Pirrón hubiera conocido a Estilpón, al ser este una persona de gran fama (fr. 163 Döring); y efectivamente se han atribuido también a Estilpón la afirmación de que «nada es más esto que aquello» (fr. 199 Döring) y la negación de la existencia de las formas platónicas, dado que los términos generales no tienen referencias concretas (fr. 199 Döring) –más dudoso es en cambio que haya sostenido la postura de pesimismo epistemológico que le atribuye Aristocles en Eusebio (*Praep. ev.* XIV, 17) sobre la base de una doxografía (equivo-

cada) de origen académico [Chiesara 2001, pp. 155-157]. Sin embargo, como se ha visto, el pensamiento de Pirrón no puede entenderse exclusivamente en términos megáricos, y las fuentes coinciden en situarlo más en el ámbito de la reflexión abderita.

[57] Explicadas magistralmente por Di Marco [1989].

[58] En opinión de Long [1978] la influencia del cinismo en Timón puede encontrarse en cada uno de los *Silloi* conservados.

[59] Como explica por primera vez Robin [1944].

[60] Como hace Long [1978], que, sin embargo, parece adelantarse demasiado más allá al oponer la ingenuidad de la figura de gurú de Pirrón a la más sofisticada actitud de teórico intelectual de Timón.

[61] Dal Pra [1975, p. 110] afirmaba sin rodeos que el paso del pirronismo de Pirrón a Timón «puede simbolizarse claramente a través de su traslado de Élide a Atenas, o sea, de la provincia a la capital de la cultura y de la filosofía».

[62] Como parece pensar Brunschwig [1999].

[63] Como parece pensar Long [1978].

[64] Para Jenófanes cf. p. 171, nota 43.

[65] Se trata de un concepto muy grato a la tradición cínica [Decleva Caizzi 1980].

[66] Aquí «mito» podría indicar la visión atomista de la realidad sostenida por Demócrito, que Pirrón y Timón debían de considerar como una descripción imaginaria y no literal de las cosas. Así lo sostiene Decleva Caizzi [1984*a*]; en contra, pero de modo poco convincente, está Bett [2000, p. 187], tal y como se ha visto en el capítulo sobre Pirrón.

[67] Así Long [1978]; no son de este parecer Cortassa [1976; 1978; 1982] y Di Marco [1989], que leen los fragmentos de los eleatas y Demócrito con un óptica devaluadora y de ironía, y que creen que Jenófanes es el único precedente de la grandeza de Pirrón reconocido por Timón, con las susodichas limitaciones.

[68] En realidad Soción rechazó la relación entre Jenófanes y los eleatas establecida por la Academia, y consideró a Jenófanes un pensador independiente (Dióg. L., IX, 20), mientras que relaciona directamente a Parménides con Pitágoras (Dióg. L., IX, 21); la inclusión de Protágoras en esta sucesión se debe a los académicos [Decleva Caizzi 1990], considerado un sofista por Timón (F 5 Di Marco).

[69] Discípulo disidente de Zenón (cf. p. 175, nota 22), cuyos fragmentos y testimonios han sido recogidos por Von Arnim [1903] y Steimetz [1994].

[70] Estos versos se han interpretado de maneras diferentes, todas opinables desde el punto de vista del texto. Wilamowitz [1881] mantiene la hipótesis de que Timón hubiese comparado a Arcesilao con una determinada ave marina o con una nave equilibrada con un doble lastre: por un lado la doctrina del erístico Menedemo de Eretria y del famoso dialéctico Diodoro Crono (sobre el que puede consultarse Döring [1972]), por otro la de Pirrón. Según la interpretación de Wachsmuth [1885], en cambio Arcesilao se limitaba a nadar apoyándose en Menedemo, Pirrón y Diodoro. Diels [1901], pensando en una pesca de filósofos, suponía que Arcesilao estaba representado por un pez siguiendo a Platón, pero necesitado, por su ligereza, de la ayuda de peces más pesados, los tres filósofos mencionados. Long [1978] retoma la imagen de la pesca de filósofos, pero supone que Arcesilao había engullido a Menedemo, mientras que Pirrón y Diodoro representarían los deliciosos bocados hacia los que el filósofo

académico se dirigiría. Esta última lectura parece confirmarse por los versos de Aristón; la inclusión de Menedemo en el asunto probablemente servía a Timón para agravar la posición de Arcesilao con la acusación de erístico, mientras que la calificación de Pirrón como «todo carne» indicaría el estar privado de aire, o sea de presunción: ἄτυφος.

[71] Por Decleva Caizzi [1984*b*].

[72] Sobre la base de su visión teleológica de la naturaleza, como demostró Barnes [1987]: dado que el fin del hombre, la felicidad, pasa por el conocimiento, nuestros sentidos son en principio fiables, siempre que queden a salvo sus buenas condiciones y su vinculación con sus respectivas sensibilidades.

[73] Couissin [1929 *a*]. Los estudiosos consideran anacrónico en relación con Pirrón incluso el testimonio de Hecateo de Abdera transmitido por Diógenes Laercio IX, 61, según el cual «Pirrón fue el primero en introducir la inaprehensibilidad de las cosas y la suspensión del juicio».

Capítulo II
Los académicos

[1] Corriente conocida sobre todo gracias a las obras de Cicerón (siglo I a. C.), Plutarco de Queronea (siglo I d. C.) y Sexto Empírico (siglo II d. C.), que probablemente conocieron los escritos de un discípulo de Carnéades, Clitómaco (cf. p. 179, nota 65), y del propio Filón. La colección de fragmentos y testimonios de los académicos ha sido llevada a cabo por Mette [1984; 1985; 1986-7]. Entre los estudios más significativos dedicados a ellos más recientemente figuran los de Glucker [1978], Annas [1980; 1988; 1992], Ioppolo [1981; 1986; 2000], Striker [1980; 1997], Frede [1983; 1984] Decleva Caizzi [1986], Long [1967; 1971], Maconi [1988], Bett [1989; 1990], Lévy [1978; 1980*a*; 1985; 1992; 1993], Görler [1994], Allen [1997], Burnyeat [1983; 1997], Opsomer [1998], Schofield [1999], Brittain [2001].

[2] Por ejemplo, Annas [1988; 1992*a*].

[3] Los elementos de continuidad, relativos sobre todo a la práctica de la dialéctica, entre Arcesilao por un lado y Jenócrates y Espeusipo, sus inmediatos predecesores al frente de la Academia, por otro, han sido sacados a la luz por Weische [1961], Krämer [1971] e Isnardi Parente [1974; 1980; 1982], que ha recogido y comentado fragmentos y testimonios de los primeros sucesores de Platón. El trabajo más reciente sobre la Academia llamada Antigua se debe sin embargo a Krämer [1994]. No parece por lo tanto necesario atribuir a Arcesilao una enseñanza esotérica de la metafísica platónica, como solía pensarse, quizá por las insinuaciones del mismo Antíoco, la tradición representada por el medioplatónico Numenio de Apamea (I d. C.), por el neopirroniano Sexto Empírico y por Agustín (s. IV-V d. C.); sobre esta se ha detenido modernamente Lévy [1978], que ofrece también una detenida reseña de las opiniones de los estudiosos que en cambio la consideran fundada, entre los cuales los más autorizados son Credaro [1893] y Gigon [1944].

[4] Editada y comentada por Dorandi [1991].

[5] Véanse los fragmentos y testimonios recogidos por Mette [1985] y Krämer [1994].

[6] Es cierto que Cicerón, que conoció a Filón y Antíoco, no habló de esta fase intermedia [Lévy 1980*a*]. Pero esto sólo significa que ambos filósofos consideraban la postura de Arcesi-

lao más afín con la de Carnéades que con la de Sócrates y Platón. En todo caso la discordancia de los autores confirma el análisis de Glucker [1978, pp. 226-237], según el cual se trata de todos modos de definiciones que indicaban las diferentes orientaciones de los escolarcas de la Academia, pero no fases distintas de la institución.

[7] Incluida Annas [1988; 1992*a*]. Ya Hegel [1802] veía en la filosofía de Arcesilao y Carnéades la máxima expresión del hiato puesto por Platón entre el mundo sensible y el inteligible. Sobre Hegel y los académicos cf. Cambiano y Repici [1998].

[8] Remito por lo tanto a los equilibrados estudios de Trabattoni [1944; 1998], que dan también cuenta de las corrientes interpretativas más recientes.

[9] Para los fragmentos y testimonios cf. Mette [1984] y Görler [1994].

[10] Compañero y amigo de Aristóteles, fue escolarca del Perípato de 323-322 a 285-284 y autor de una imponente producción que comprendía escritos filosóficos (metafísica, lógica, psicología), históricos (doxografía) y científicos (botánica).

[11] Crántor de Solos, del que sólo contamos con unos pocos fragmentos y testimonios; pueden verse Mette [1984] y Krämer [1994].

[12] Polemón de Atenas sucesor de Jenócrates. Para los fragmentos y testimonios véanse también Mette [1984] y Krämer [1994].

[13] Cf. p. 174, nota 3.

[14] Crates de Atenas, del que conservamos sólo unos pocos testimonios recogidos por Mette [1984] y Krämer [1994].

[15] Véase a propósito el profundo estudio de Decleva Caizzi [1986]. En contra están muchos estudiosos, desde Natorp [1884, p. 290], Goedeckemeyer [1905, pp. 33-34], Robin [1944, p. 45], Dal Pra [1975, pp. 121-125] hasta Striker [1981] y Sedley [1983], el cual piensa que las razones por las que el académico nunca cita a Pirrón son de naturaleza «política»: se trataba siempre del escolarca de la Academia platónica. En la misma línea se hallan también Annas [1988], Maconi [1988], Görler [1994] y Schofield [1999]. Las razones de estos se examinarán una a una.

[16] Cf. p. 173, nota 70.

[17] Así Long [1986]; en contra Sedley [1977] por lo que se refiere a Diodoro.

[18] Precisamente la suspensión del juicio –salida a la que conduce invariablemente la reflexión de Arcesilao– es lo que según muchos estudiosos no pudo hacerse remontar enteramente a Sócrates y Platón y que hace necesario postular una influencia del principio de la afasia pirroniana. No obstante hay que recordar que se concluyen con un punto de interrogación no sólo los diálogos llamados socráticos, sino también el *Teeteto* y el *Parménides*, y que Platón en ningún lugar afirma que sea posible estar seguros de haber escogido lo acertado.

[19] El que no fuera ni insincera ni autocontradictoria está bien argumentado por Vlastos [1983; 1991, pp. 82-86], Ioppolo [1995] y Burnyeat [1997].

[20] Así Burnyeat [1997].

[21] A partir de Couissin [1929*a* y 1929*b*], sobre todo Burnyeat [1980*b*; 1997], Striker [1980], Frede [1984], Long y Sedley [1987], Allen [1994].

[22] Padre del estoicismo, para sus fragmentos y testimonios véanse Von Arnim [1903] y Steinmetz [1994].

[23] Crates de Tebas, cuyos fragmentos y testimonios se encuentran en Giannantoni [1990].

[24] Hay que aclarar que Crates era fenicio.

[25] Que sustancialmente aceptan la orientación propuesta por Ioppolo [1981; 1986], como Annas [1988], Maconi [1988], Lévy [1992], Görler [1994], Schofield [1999].

[26] Sustancialmente parecida es la relación de Sexto Empírico, *Math.* VII, 151-152.

[27] Fue el sucesor de Zenón, Crisipo, el que la definió como «capaz-de-comprender» (καταληπτική) al objeto, queriendo subrayar, como ya aclaró Pohlenz [1965], la relación entre la aprehensión y su objeto más que aquella entre la aprehensión y el sujeto. Así también Sandbach [1971] y Lévy [1992, pp. 226-231]. Los términos «aprehensión» y sus derivados son el equivalente estoico de «conocimiento verdadero y auténtico»; se mantienen aquí, aunque en nuestra lengua no sean corrientes para poner de manifiesto que las argumentaciones de los académicos fueron elaboradas siempre en relación con la teoría estoica del conocimiento.

[28] Como señala Frede [1999], en este sentido los estoicos intentaban probablemente superar el resultado negativo de la reflexión que Platón había llevado adelante en el *Teeteto* en relación con las opiniones y señalar cómo también estas pueden ser verdaderas.

[29] Por eso Annas [1980] atribuye a Zenón una teoría de la verdad basada no sólo en la correspondencia entre representación subjetiva y objeto externo (cf. p. 177, nota 27), sino también en la coherencia del sujeto al dar su asentimiento, esta última garantizada por la doctrina estoica de la razón universal, que actúa tanto en el hombre como en el mundo exterior.

[30] En cambio los casos sobre los que Cicerón se refiere a los párrafos 87-108 y que aluden más que al objeto de la representación al estado alterado del sujeto (sueños y alucinaciones) remiten probablemente a Carnéades, como se verá; así lo vio ya Credaro [1889-1893, vol. I, pp. 192-197].

[31] Es cierto, admite Arcesilao (*Luc.* 85), que cada ser vivo o cosa presenta una cualidad exclusivamente propia, como sostenía Zenón, pero esto no aparece en la representación, tal y como no puede distinguirse una estatua de otra igual.

[32] La crítica de Arcesilao resiste aunque llevara razón Görler [1977], según el cual la metáfora de la mano no expresa una sucesión cronológica sino una jerarquía de estadios cognoscitivos.

[33] Sexto emplea la cualificación crisipea de «percibida», es decir «resultado de la aprehensión» en lugar de «aprehensible» de Zenón, probablemente porque es la que con el tiempo se hizo famosa. Esto no invalida la argumentación de Arcesilao.

[34] Probablemente aquellos referidos por Cicerón (*Luc.* 79-87).

[35] Hasta el punto de que, como se verá, será adoptado por Crisipo (Plut., *De stoic. rep.*105E, y Estobeo, II. 111.18).

[36] Cf. Maconi [1988].

[37] Ioppolo [1986] señala que el término κατόρθωμα no aparece en ninguno de los testimonios relativos a Zenón o Cleantes, los estoicos que conocía Arcesilao, y que por lo tanto no es de ellos de donde lo ha sacado Arcesilao. Esto es cierto aun cuando Maconi [1988] nota que Cicerón (*Acad.* 37) atribuye a Zenón la distinción entre *recte factum* y *officium*, equivalentes respectivamente a κατόρθωμα y καθῆκον, el término que designa la acción sólo relativamente moral. Alesse [2000, p. 259] muestra cómo también los estoicos derivaron de Aristóteles, en particular de la *Ética Eudemia*, bien el concepto de κατόρθωμα, al que dieron sin embargo un significado diferente, aquel que ya Platón da en el *Eutidemo*, por el que sólo tienen éxito las acciones moralmente justas del sensato, bien la definición de καθῆκον como el

término que designa la acción sólo relativamente moral. Porque Alesse [2000, p. 259] demuestra que también los estoicos tomaron de Aristóteles, en especial de la *Ética Eudemia,* bien el concepto de κατόρθωμα, al que sin embargo le dieron un significado distinto, el que le daba Platón en el *Eutidemo,* según el cual sólo tienen éxito las acciones moralmente justas del sabio, bien la definición de καθῆκον como «lo que una vez que ha sido llevado a cabo se muestra razonable» (εὔλογον).

[38] Así ya Ioppolo [1981]

[39] Sobre la atribución a Arcesilao de este testimonio insiste Ioppolo [1986, pp. 134-146; 1988; 2000], quien en el último de los trabajos citados responde también a las objeciones planteadas recientemente, según las cuales la información de Plutarco dependería de un autor posterior [Lévy 1992; 1993; Opsomer 1998; Schofield 1999] y tendría que interpretarse en clave exclusivamente dialéctica y *ad hominem* [Bett 1989].

[40] Para esta doctrina estoica puede verse el estudio de Striker [1986].

[41] Esta explicación se debe a Frede [1984, p. 209] teniendo probablemente en cuenta a Aristóteles, *Eth. Nic.* 1111a 23 o 1136a 32 ss.; explicación que sin embargo no ha eliminado del todo las dudas de Annas [1998] ni de Maconi [1998] y que es considerada «oscura» por Bett [1989, p. 66, nota 15] quien encuentra que Arcesilao no se atreve a producir un criterio satisfactorio de conducta.

[42] Así piensan también Annas [1992*a*] y Lévy [1992, pp. 264-266], en la línea de Vlastos [1983], para quien la confutación socrática equivale a la búsqueda de la verdad desde el punto de vista ético: en la medida en que el alma se purifica de las falsas opiniones, esa no es un fin en sí sino que permite que la búsqueda no se detenga. En contra está, por ejemplo, Sedley [1983], que piensa que la suspensión del juicio es la renuncia a conocer, y que no es ni socrática ni platónica, razón por la que, como se ha visto, identifica en Pirrón el antecedente real de la posición de Arcesilao.

[43] La atribución se basa en el hecho de que esta argumentación se opone a una descripción estoica de la acción que responde a la secuencia: representación, impulso, asentimiento, acción. Puesto que la secuencia crisipea en cambio era representación, asentimiento, impulso, acción, la anterior no puede ser sino de Zenón, porque su crítica se atribuye a Arcesilao. Así Ioppolo [1988]. Lévy [1992, p. 214, nota 24] tiene sus reservas, pero también Bobzien [1998, pp. 245-250 y p. 249, nota 33] supone que la argumentación es anterior a Crisipo, si bien considera que no hay suficientes elementos para atribuirla especialmente más a un autor que a otro.

[44] Ni tampoco la conclusión que Cicerón atribuye a los académicos («Ellos sostienen que se puede concluir razonablemente que no todo lo que sucede ocurre por obra del destino») se considera que está en contradicción con la suspensión del juicio, por ser simplemente calificada de «razonable».

[45] Para los fragmentos y testimonios relativos a estos pensadores véanse Mette [1985] y Görler [1994].

[46] Los fragmentos y testimonios están recogidos también por Mette [1985] y Görler [1994].

[47] Según la hipótesis de Dal Pra [1975, p. 167].

[48] Sucesor de Zenón de Tarso, a su vez sucesor y discípulo de Crisipo. Para sus fragmentos y testimonios cf. Von Arnim [1903] y Steinmetz [1994].

[49] Crisipo de Solos (281/277- 208/204), considerado ya por los antiguos el segundo fundador del estoicismo. A este autor está enteramente dedicado el segundo volumen de la colección de Von Arnim [1903] actualizada por Steinmetz [1994].

[50] Critolao de Fasélide vivió en el siglo II a. C.; sus fragmentos y testimonios están en Wehrli [1967/1978, vol. IV].

[51] Rétor latino que vivió entre los siglos III y IV d. C. que se convirtió al cristianismo y se dedicó al estudio del pensamiento pagano.

[52] En el primer caso asistimos a la refutación sistemática de los interlocutores, en el segundo a los argumentos en pro y en contra de una determinada tesis.

[53] Así parece pensar también Striker [1980].

[54] Sobre la influencia de Arcesilao en las innovaciones de Crisipo se ha señalado especialmente Ioppolo [1986; 1990].

[55] Así también Annas [1980].

[56] Pohlenz [1965] señala que Crisipo convirtió la concesión del asentimiento en algo mecánico, involuntario, alejándose radicalmente de Zenón, para quien el asentimiento era enteramente voluntario. Esta lectura fue considerada demasiado radical por Sandbach [1971], pero también Annas [1980] reconoció la existencia de un conflicto entre ambos aspectos de la teoría de la verdad estoica, el de la coherencia y el de la correspondencia, debido a la distinción fallida entre una teoría de la verdad, que corresponde al sabio en cuanto es la totalidad de los juicios verdaderos, y una teoría de lo verdadero, que se refiere a todos los hombres. De manera análoga Lévy [1992, pp. 249-254] admite que entre Zenón y Crisipo existe, si no una radical divergencia doctrinal, un punto diferente de observación: decir que la representación aprehensiva está traída por los pelos es poner el acento en la fuerza del impulso natural para conceder el asentimiento provocado por la evidencia de la representación, mientras que hablar de asentimiento voluntario es insistir una vez más en el lado subjetivo del asentimiento, y por tanto sobre su cualidad, diferente según el sujeto sea sabio o no.

[57] Pero también Séneca (*Ep.* 117, 13); Sexto Empírico (*Math.* VIII, 70); Diógenes Laercio (VII, 49).

[58] Análoga es la conclusión alcanzada por Carnéades según el resumen de Sexto Empírico (*Math.* VII, 403-408) en el que las argumentaciones apuntan de manera más específica las características que Crisipo atribuía a la representación aprehensiva: la evidencia, la eficacia, el hecho de inducir a acciones correspondientes y el hecho de ser signos distintivos e improntas del objeto en el sujeto.

[59] Formulado por primera vez por el megarense Eubúlides de Mileto (s. IV a. C.), cuyos fragmentos y textos están en Döring [1972] y Giannantoni [1990].

[60] Este argumento vuelve a aparecer en la polémica de Carnéades; sobre esto se han ocupado en particular Sillitti [1977] y Barnes [1982*a*].

[61] Lo que también se encuentra en Eubúlides de Mileto.

[62] La crítica de Carnéades presupone que Crisipo pensara que el enunciado «lo que digo es falso» no fuera ni verdadero ni falso, sino que fuera tan sólo una proposición; por el contrario Alejandro de Afrodisias (*In Top.* 188, 19-28) pensaba que para Crisipo eso no era precisamente una proposición porque es tan verdadero como falso; sobre la veracidad del testimonio ciceroniano se ha pronunciado Mignucci [1999].

[63] Sigo una vez más la lectura de Ioppolo [1986; 1990].

[64] En *Luc.* 59 Cicerón afirma que esto no lo afirmaba Carnéades sólo «a veces», sino habitualmente (*solitum esse*), y en *Luc.* 112 que es una idea que Carnéades no combatió.

[65] Clitómaco de Cartago vivió entre 187/186 y 110/109. En su juventud se trasladó a Atenas donde estudió con los peripatéticos, los estoicos y los académicos; después de estar estudiando con Carnéades durante casi veinte años, por disensiones se alejó de la Academia y fundó una escuela por su cuenta; después de la muerte de los dos escolarcas siguientes volvió a la escuela imprimiéndole un nuevo vigor. Según Diógenes Laercio (IV, 647) escribió más de cuatrocientas obras en las que se dedicó a exponer el pensamiento del maestro. Adquirió gran fama y Cicerón (*Luc.* 16), que como Sexto hizo amplio uso de sus escritos, alabó su esmero y alcance. Cf. Mette [1985] y Görler [1994].

[66] Su afirmación de no haber nunca conseguido comprender cuál fuese el verdadero pensamiento del maestro (Cic. *Luc.* 139) probablemente tenía el objetivo de sostener esta lectura en clave dialéctica.

[67] Glucker [1978, pp. 76 y 396] consideraba que la postura de Catulo en cierto modo estaba entre la de Clitómaco y la de Metrodoro y Filón, y Lévy [1992, pp. 273-275] habla de ella como un intento de conciliación. Algo similar había sugerido Dal Pra [1975, p. 298], entretanto a favor de una distinción entre la posición de Clitómaco y la de Metrodoro, Filón y Catulo, teniendo en cuenta que responden a objetivos diferentes, pero igualmente legítimos, están Frede [1984] y Burnyeat [1997].

[68] Lo que sigue («Por esta razón, aun <no> sosteniendo la necesidad de suspender el asentimiento sobre todo, acepto con fuerza la proposición de que no hay nada que pueda ser aprehendido») es un comentario de Catulo y no se refiere a Carnéades. Aparte del problema textual, por el que Catulo podría bien haber afirmado, bien negado que la necesidad de suspender el juicio, el asentimiento que concede a la proposición de que no hay nada que pueda ser aprehendido no es auto-contradictorio, dejando a salvo el acuerdo sobre de que es opinable [Burnyeat 1997].

[69] Como quería Striker [1980].

[70] Así, a partir de Frede [1984], la mayoría de los estudiosos modernos. Véase en particular Bett [1989].

[71] En respuesta a esta observación de Carnéades, los estoicos posteriores a Crisipo, los «más jóvenes» como los llama Sexto (*Math.* VII, 253) añadieron a la definición de representación aprehensiva el requisito de que no hubiera «ningún obstáculo».

[72] Según Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.*, I, 227-229) el orden gradual de verosimilitud de las representaciones es diferente: representación persuasiva, probada y no contradicha. Sin embargo, no debe tratarse de una secuencia física, si el mismo Cicerón en el *Lúculo* (113) menciona sólo dos niveles (representación persuasiva y no contradicha).

[73] Como ha sugerido, aún sin publicarlo, Myles Burnyeat.

[74] Sobre este punto ver también Lévy [1992, pp. 276-277] y Glucker [1995].

[75] En realidad Carnéades no está aquí expresamente mencionado; pero ya Cicerón poco antes (*Luc.* 32) y el citado Numenio (en Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 9) cuentan que Carnéades distingue entre ser incierto, oscuro, no evidente, y ser inaprehensible, sosteniendo que si bien todo es inaprehensible, no es del todo oscuro. A favor de esta atribución, que ha desconcer-

tado a muchos estudiosos, por ejemplo a Glucker [1978, pp. 292-300] porque en apariencia indica un optimismo cognoscitivo inexplicable en Carnéades, se manifestaron ya Hirzel [1883], seguido por Lévy [1992, pp. 292-294], Görler [1994, pp. 865-866] y Allen [1997].

[76] Así en adelante la mayoría de los estudiosos a partir de Frede [1984]. Sin embargo, Bett [1990] lo pone en duda.

[77] Tampoco sabemos si efectivamente Carnéades atribuyó explícitamente la calificación de persuasiva a las propias afirmaciones relativas a la inaprehensibilidad de las cosas, Glucker [1978, p. 289].

[78] El estoico que después de Crisipo se ganó el honor de proseguir la polémica contra los académicos.

[79] Porque esto lo exponía a la acusación de no haber demostrado que «todo» es inaprehensible. Sobre esto se ha reafirmado Burnyeat [1997].

[80] Así señala precisamente Burnyeat [1997].

[81] La discusión sobre cómo los estoicos concilian el determinismo causal y la responsabilidad moral fue tratada por Aulo Gelio (*Noct. att.* VII, 2) y Plutarco (*De stoic. rep.* 1055F-1056D), y ha suscitado el interés de muchos estudiosos modernos, entre los que destacan Long [1971], Donini [1974/1975], Reesor [1978], Stough [1978], Frede [1980], Sorabji [1980], Sharples [1981], Inwood [1985], Görler [1987], Hankinson [1988 a], Ioppolo [1988; 1994], Sedley [1993], Bobzien [1998].

[82] Dándose por descontado el principio de ambivalencia, por el que toda proposición debe ser necesariamente verdadera o falsa, de dos proposiciones contradictorias relativas a un acontecimiento pasado, Diodoro creía que sería verdadera sólo aquella que se ha realizado y falsa la que no se ha realizado; de manera que esta última es imposible, porque ¿cómo podría ser posible primero para resultar imposible luego? Lo mismo vale para los acontecimientos futuros: de dos proposiciones contradictorias que se refieran al futuro es posible sólo la que es verdadera, mientras que la contraria, al ser falsa, será también imposible; luego el acontecimiento, tal como resulta expresado en una proposición verdadera, es necesario.

[83] Cf. *supra*.

[84] Este ejemplo ha sido tomado como demostración del hecho de que Carnéades incluyese también, en su crítica a la creencia estoica en las prácticas adivinatorias, la creencia estoica en las predicciones astrológicas difundidas por Grecia a partir de los caldeos. Y que más tarde se remitan a él también las críticas a la astrología caldea referidas en el II libro *Sobre la adivinación* de Cicerón; así Ioppolo [1985*a*], Schofield [1986] y Spinelli [2000*b*, pp. 14, 45, 100, 109, 171]. Sin embargo, en *Sobre la adivinación* Cicerón nombra también a Panecio como opositor a la astrología, y la frase del tratado *Sobre el destino* podría tratarse sencillamente de un ejemplo de proposición futura verdadera empleada por Cicerón para mostrar la contradicción en que culmina Crisipo al sostener simultáneamente la verdad de la adivinación y la posibilidad de lo que no ocurrirá jamás; esto parece confirmado por el hecho de que al comienzo del cap. 8 Crisipo tomaba distancias respecto de los caldeos afirmando que el precepto astrológico da la razón a Diodoro y no a él. Así Long [1982], Barton [1994], Giannantoni [1994], Bobzien [1998, p. 171, nota 72] y Cambiano [1999], que piensan que no se puede hablar de una astrología estoica antes de Diógenes de Babilonia, y que las críticas a la

astrología caldea mencionadas por Cicerón en el II libro *Sobre la adivinación* remontan al estoico Panecio, que lo refutaba. Es más prudente al respecto Alesse [1997].

[85] El argumento mencionado por Cicerón (*De fato* 14), es el siguiente: 1) Si el condicional «si alguien ha nacido al surgir Sirio, no morirá en el mar» es verdad, también lo será que «si Fabio ha nacido al surgir Sirio, Fabio no morirá en el mar». 2) Por lo cual las proposiciones «Fabio ha nacido al surgir Sirio» y «Fabio morirá en el mar» entran en conflicto entre sí. 3) Puesto que se asume como cierto que Fabio ha nacido al surgir Sirio (y dado que Fabio existe), están en conflicto también las proposiciones «Fabio existe» y «Fabio morirá en el mar». 4) Pero puesto que «Fabio existe» es necesario, «Fabio morirá en el mar» es imposible.

[86] Esto, sin embargo, no significa, como parece querer Carnéades (*De fato* 13), que la teoría de la adivinación de Crisipo implique el rígido determinismo de Diodoro Crono, para quien todo lo que acaece es necesario, pero sólo que la creencia en la adivinación hace imposible o necesarias las cosas que Crisipo considera posibles o no necesarias. Esto está confirmado por el hecho de que se conoce la respuesta de Crisipo a la acusación de que la adivinación vuelve al futuro necesario o imposible, mientras no se conoce ninguna respuesta a la acusación de que su teoría de la adivinación implique que todo lo que sucede sea necesario [Bobzien 1998, pp. 154-155].

[87] En relación con la nota 84 de la p. 180, debe tenerse en cuenta que esta frase no tiene nada de astrológico, ni siquiera en el significado superficial de astrología (los astros aunque puedan determinar el carácter y las acciones de cada uno, no establecen su destino, pues son signos, pero no causas de los asuntos humanos) que Ioppolo [1984] atribuye a los estoicos.

[88] Se podría en cambio hablar de causalidad en el sentido de Hume y en cierto sentido así hace Hankinson [1988*a*] al aproximar las prácticas adivinatorias de los estoicos al procedimiento seguido por la corriente empírica de la medicina antigua que asociaba determinados remedios con determinadas enfermedades sobre la base del estudio de casos aislados y de la consiguiente generalización. Distinto es el caso de la corriente médica llamada racionalista, que por el contrario deducía las terapias a partir de presupuestos reunidos a priori sobre la constitución del hombre y sobre la naturaleza de la enfermedad (por ejemplo la teoría de los humores o de los átomos).

[89] En el tratado *Sobre la adivinación*, además de estas observaciones contra la adivinación en general, se encuentran las críticas que Carnéades hizo a las aplicaciones particulares de tales prácticas. Sobre esto pueden consultarse entre otros a Pease [1920-1923], Schofield [1986], Hankinson [1988*a*].

[90] Carnéades pone también en causa a Epicuro (*De fato* 21), el cual, por no caer en el determinismo causal y por mantener la libertad de acción del hombre, había llegado a negar la validez del principio lógico de ambivalencia (cualquier proposición o es verdadera o es falsa), que pensaba que llevaba necesariamente al fatalismo de Diodoro Crono. En realidad Epicuro, como dice el mismo Cicerón, se abstenía sólo de admitir que si una proposición de un par de contradictorios es verdadera, es que también es cierta y por lo tanto necesaria. Carnéades rechazaba pues reconocer el paso de la verdad a la necesidad.

[91] Así Long y Sedley [1987, vol. I, p. 466].

[92] Cf. *supra*, nota 90.

[93] Algunas de las críticas reaparecen en el libro III de los *Esbozos pirronianos* (9-12) y en el XI del *Contra los profesores* de Sexto Empírico (138-94).

[94] Vivió entre los siglos IV y III a. C. Cf. al respecto Wehrli [1967/1978, V].

[95] Para los sorites sobre los dioses, véanse Couissin [1941] y Burnyeat [1982].

[96] Efectivamente Carnéades figura en el elenco de ateos de Sexto Empírico [*Math.* IX, 50].

[97] Existen más versiones de la *divisio carneadia*, pues se trata probablemente de una estructura flexible y adaptable a diferentes objetivos de argumentación, para Glucker [1978, p. 57] la del *Lúculo* es la más cercana al original porque deriva directamente de Clitómaco; por otra parte Carnéades sólo está nombrado expresamente en *Los bienes y males supremos*, lo que sugiere que en este resumen no hay contaminaciones con la *divisio* de Crisipo [Lévy 1992, pp. 360-365; Algra 1997].

[98] Como bien ha demostrado Ioppolo [1980*a*; 1985*b*].

[99] Cf. p. 173, nota 69.

[100] Erilo de Cartago, seguidor de Aristón, ha sido objeto de un estudio monográfico por Ioppolo [1985*b*].

[101] Lévy [1980*b*].

[102] Corriente llamada así por la ciudad de donde procedía su fundador Aristipo, que vivió entre finales del s. V a. C. y la primera mitad del IV. Testimonios y fragmentos en Giannantoni [1900].

[103] Jerónimo de Rodas, vivió en el s. III a. C., sus fragmentos se encuentran en Wehrli [1967/1978, X].

[104] Cf. p. 177, nota 48.

[105] Cf. p. 180, nota 78.

[106] Según la reconstrucción de Long [1967].

[107] Sobre la relación entre fin y objetivo en Antípatro cf. también Soreth [1968].

[108] Como una *reductio ad absurdum* de las posturas estoicas debe entenderse *Lúculo* 139, donde Cicerón atribuye a Carnéades la afirmación de que el bien supremo es la unión de la virtud y el placer, de ahí el gozo de las cosas que son conforme a la naturaleza.

[109] En la línea de Vlastos [1991, pp. 200-232].

[110] Para las escasas referencias a estos personajes, ver Mette [1985] y Görler [1994].

[111] Cf. p. 179, nota 65.

[112] La primera fue la de Platón, la segunda la de Arcesilao, la tercera la de Carnéades y Clitómaco.

[113] Orador discípulo de Carnéades y compañero de Clitómaco. Numenio (Eusebio, *Praep. ev.* XIV,4) también lo menciona en relación con Filón; profesó posturas semejantes a las de este más que a las de Carnéades; lo mismo se desprende del testimonio de Cicerón en *El orador*.

[114] Como hace por ejemplo Dal Pra [1975, p. 298].

[115] No sólo eso, estudió a fondo el estoicismo, como habían hecho ya antes Arcesilao y Carnéades, con Apolodoro (Filod., *Index Academ.* XXXIII, 12-15).

[116] De ellos se han ocupado sobre todo Glucker [1978] y Barnes [1989].

[117] El último y más logrado esfuerzo en este sentido es el de Brittain [2001]. Entre los trabajos más recientes son importantes los de Glucker [1978], Sedley [1981], Frede [1984], Ta-

rrant [1985], Mette [1986-7], Barnes [1989], Lévy [1985; 1992, pp. 290-300], Görler [1994], Burnyeat [1997], Mansfeld [1997], Striker [1997].

[118] Como eficazmente ha puesto en evidencia Burnyeat [1997].

[119] Así lo sugiere Brittain [2001, cap. 2].

[120] De las críticas de Antíoco se ha ocupado Striker [1997].

[121] Heráclito de Tiro, otro alumno de Filón y amigo de Antíoco, presente en la escena.

[122] Así Brittain [2001, cap. III] sigue y explota el filón interpretativo iniciado por Frede [1984] y Barnes [1989], seguidos por Lévy [1993, pp. 290-300], Görler [1994] y Striker [1997]. En el lado opuesto la interpretación «tradicional» mantenida por Sedley [1981] y Tarrant [1985], que se basa fundamentalmente en los testimonios de Cicerón (*Luc.* 34) y de Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.* I, 235); para el primero había académicos que afirmaban que algunas cosas son evidentes para la mente si bien no son aprehensibles; para el segundo «Filón afirma que, en cuanto al criterio estoico, o sea la representación aprehensiva, las cosas son inaprehensibles, pero que son aprehensibles en cuanto a su naturaleza». Según Sedley Filón habría sostenido que las cosas son plenamente cognoscibles en sí pero no por el hombre, que no puede ir más allá del plano de la persuasión; para Tarrant, en cambio, el académico habría sugerido implícitamente que el único criterio infalible es de naturaleza puramente intelectual, como por ejemplo el descrito por la teoría platónica de las ideas. Sin embargo el testimonio de Cicerón, como se ha señalado en el capítulo anterior, está referido a Carnéades y tiene un significado diferente; el testimonio de Sexto por el contrario es muy breve, y su intención era en todo caso la de presentar a los académicos como unos dogmáticos. En realidad para Filón el problema central no parece ser tanto la naturaleza de las cosas, argumento prohibido para un académico, como nuestras representaciones; además esta lectura no explica por qué Antíoco habría tenido que irritarse tanto por la lectura de los libros romanos. Hay luego unos pasajes en que Cicerón parece admitir la existencia de conceptos innatos (*Tusc. Disp.* IV, 53; *De off.* III, 76; *Top.* 31) y presenta como «probable» la teoría platónica de la reminiscencia (*Tusc. Disp.* I, 57); sin embargo, nada permite sugerir que la paternidad de estos pasajes tenga que ser atribuida a Filón.

[123] Por esto no todos los estudiosos que se acercan a las interpretaciones tradicionales (cf. *supra*, nota 122) piensan a pesar de esto que se puede hablar claramente de tres fases evolutivas del pensamiento de Filón: para Barnes [1989], por ejemplo, la innovación de los libros romanos consistía en atribuir esta concepción del conocimiento a Platón y a toda la Academia, mientras que en opinión de Lévy [1992] se trató tan sólo de un cambio de perspectiva de una reinterpretación de la posición de Metrodoro. Queda sin embargo el hecho de que Cicerón y Sexto indican que en los libros romanos Filón rechazó la tesis académica de la inaprehensibilidad de las cosas, lo que no parece que hiciera Metrodoro.

[124] Sigo a Brittain [2001, cap. III], cuyas hipótesis sobre un eventual empirismo de Filón, semejante al adoptado por la corriente de la medicina llamada precisamente empírica, necesitarían en cambio un mayor apoyo textual.

[125] Lo mismo sostiene Bonazzi [2003*a*, caps. II y III].

[126] Se conoce el contenido de esta obra perdida gracias una vez más al *Lúculo* de Cicerón. A grandes rasgos Antíoco reconocía como verdadero el hecho de que todos los filósofos del pasado habían proclamado que todo es oscuro y que nosotros no conocemos nada ni con los

sentidos ni con la mente. A pesar de esto señalaba que la mayor parte de ellos terminaba por comportarse como si efectivamente supiese, y de hecho había contribuido al progreso del conocimiento. Antíoco se proponía pues volver a la tradición anterior a la aparición de Arcesilao y demostrar que aquella había sido llevada hacia adelante por Zenón. Su criterio de verdad en efecto le parecía como una elaboración de las teorías del conocimiento platónico y aristotélico, fundadas sobre la contribución tanto de los sentidos como de la razón. Los sentidos son medios de conocimiento seguros, si están en buena forma, sanos y fuertes, y se mantiene lejos todo lo que pueda impedirles el funcionamiento; están reforzados por el ejercicio y la práctica de un arte. A las impresiones de los sentidos siguen las percepciones, que son jueces de la existencia, sobre los cuales se ejercita la razón, que produce juicios de atribución más complejos. Al estar toda la conciencia basada en los sentidos, si se quita su valor, por afirmar que pueden transmitir lo falso, se quita valor a cualquier forma de conocimiento, arte o experiencia, y entonces el experto y el inexperto quedarán equiparados haciendo así imposible desenvolverse en la vida cotidiana y tener la felicidad, que se basa en un conocimiento estable y coherente de las cosas, capaz de regular la vida de una persona. Efectivamente para Antíoco no existe acción sin persuasión, y no hay persuasión sin conocimiento estable y seguro, pese a que Carnéades hubiese sostenido lo contrario.

Sexto considera a Antíoco el fundador de la quinta Academia, pero la Academia en la que Antíoco enseñó a su regreso de Alejandría no era la Academia platónica oficial, sino el Gimnasio fundado en Atenas por Tolomeo el alejandrino [Glucker 1978, pp. 98-120].

[127] Aunque no es imposible que los libros romanos permanecieran en circulación en Alejandría [Glucker 1978, p. 1978, nota 68], no fue la epistemología de la falibilidad de los libros romanos, sino el comprobacionismo metrodoreo lo que acabó por serle atribuido. Los únicos en referirse a los libros romanos fueron, como se ha visto (cf. p. 183, nota 122), Cicerón, cuyo testimonio sin embargo es exiguo, y Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.* I, 235) que los tergiversó.

[128] El mismo método parece haber utilizado en la enseñanza de la retórica. Cuenta Cicerón (*Tusc.* II, 9; *De Or.* 52-143) que Filón, mientras todavía estaba en Atenas, por tanto en su fase prerromana, enseñó en la línea de Cármidas (cf. p. 182, nota 113) un tipo de retórica filosófica, un arte de la persuasión fundada no tanto en el tecnicismo lingüístico cuanto sobre los datos de hecho, y con la finalidad no de prevalecer sobre la tesis del adversario sino para identificar lo que, en términos académicos, se revela objetivamente como persuasivo.

[129] Como en cambio querrían los autores que exponen la interpretación tradicional (cf. p. 183, nota 122), en concreto Tarrant [1985].

[130] Pensador en ejercicio en 25 a. C. del que no se ha transmitido nada. Para la reconstrucción de su pensamiento véanse Baltes y Dörrie [1990].

[131] Nacido hacia final del s. I. a. C. y muerto hacia del s. I d. C. Escribió numerosas obras que se han conservado casi todas.

[132] Vivió entre el 50 y el 120 d. C., según el llamado «catálogo de Lamprias» (por el nombre del redactor antiguo) escribió 227 obras, de las que nos han llegado 87, de otras 15 conocemos los títulos que, por otra parte, no menciona Lamprias. El material conocido se ha repartido entre las *Vidas* (biografías paralelas) y los *Moralia* (escritos morales).

[133] Se trata de personajes que desarrollaron su actividad entre los siglos I y II d. C. por lo general en Asia Menor, Roma y Cartago, como Gayo, Alcino, Apuleyo, Máximo de Tiro, Cal-

veno Tauro, Ático. Además de los estudios específicos dedicados a estos autores, para una reconstrucción en general del amplio y variado movimiento intelectual puede consultarse a Baltes y Dörrie [1990].

[134] Los más famosos fueron Moderato de Gades, Nicómaco de Gérasa, Numenio de Apamea, Apolonio de Tiana sobre los que se puede consultar Theslef [1961].

[135] Entre los estudiosos que se han reafirmado en la tentativa plutarquiana de conciliar la metafísica platónica y el pesimismo gnoseológico de los académicos se destacan sobre todo De Lacy [1953], Glucker [1978, pp. 280 y 286-287], Donini [1986*a*; 1986*b*], Opsomer [1998, cap. IV], Bonazzi [2003*a*] y Brittain [2001, pp. 225-236].

[136] Platónico intermedio supuestamente identificado con Eudoro por Tarrant [1983; 1985, p. 31], pero no por Bastianini y Sedley [1995], que sin embargo están de acuerdo en datarlo en el s. I a. C. En contra se muestran Opsomer [1998, pp. 34-68] y con mayor energía Brittain [2001, p. 33, nota 60; pp. 236-241 y 249-254] y Bonazzi [2003*b*], que sugieren el s. II d. C.

[137] Ecos de la tesis de la unidad de la Academia se encuentran por ejemplo en Amonio (en Olimp., *In Phaed.* VIII, 17), en los anónimos *Prolegómenos a la filosofía platónica* atribuidos hipotéticamente a un sucesor de Olimpiodoro de la segunda mitad del s. VI, y en Elías (*In Cat.* 110, 12-28).

[138] Diferentes serán las interpretaciones de los cristianos Tertuliano (*De an.* XVIII, 11-12) que retoma la tesis del Platón escéptico, y san Agustín, que en su *Contra los académicos* introdujo por primera vez la teoría del platonismo esotérico de los académicos: estos habrían adoptado una fachada «escéptica» para proteger el «dualismo-platónico» entre el mundo material y el mundo ideal, que continuaron profesando en secreto, del materialismo de los estoicos.

[139] Como demuestra el trabajo pionero de Opsomer [1998].

[140] Para la historia institucional de la Academia sigue siendo fundamental el trabajo de Glucker [1978].

[141] Sobre las relaciones entre Favorino y el pensamiento de los académicos se han ocupado Barigazzi [1966], Ioppolo [1993; 1994] y Holford-Strevens [1997].

[142] Sobre las analogías con el pensamiento contemporáneo se ha ocupado Niiniluoto [2000]

[143] Como señalaba Frede [1984].

[144] Para esto ver Burnyeat [1982*b*; 1984] y Burnyeat y otros [1983].

[145] Como demostrara Popkin [1960].

[146] Para el que ha de verse Thijssen [2000].

Capítulo III
Los neopirronianos

[1] Los médicos empíricos fueron los que, en el conjunto de las reflexiones contenidas en el tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua*, a partir del s. III a. C. con Filino de Cos [Deichgräber 1930, pp. 163-164] y Serapión [Deichgräber 1930, pp. 164-168] se separaron de la tradición médica de entonces denominada racionalista por su rechazo a identificar las cau-

sas de las enfermedades por los fenómenos no observables empíricamente o por una visión de la medicina que primaba la praxis respecto de la teoría (por ejemplo la farmacología sobre la fisiología y la anatomía). La discusión que tuvo lugar después en Alejandría entre las diversas escuelas médicas y su confusión con la medicina, en especial con el pirronismo, están descritas en el s. II d. C. por el médico Galeno (*Subfi. emp.*, *De sectis* y *Med. exp.*). Sobre estos argumentos es fundamental la colección comentada de textos médicos obra de Deichgräber [1930]. Entre los estudios de los últimos treinta años figuran los de Solmsen [1961], Edelstein [1967], Lloyd [1975], C. A. Viano [1981], Barnes [1982*a*], Frede [1982, 1986, 1987*b*, 1988, 1990], Hankinson [1987*b*, 1988, 1988*c*], Matthen [1988] y Littman [1990].

[2] Deichgräber [1930, p. 172].

[3] Deichgräber [1930, pp. 170-202] lo sitúa en torno al año 75. Sin embargo, un pasaje de Celso (*De med.* V 3) induce a considerarlo anterior a Asclepíades, luego en la segunda mitad del s. II a. C., la conclusión de Deichgräber se ve hoy confirmada por Guardasole [1997], que lo sitúa entre el 100 y el 75 a. C.

[4] Que el elenco completo, incluido Eubulo, se remonte a Hipóboto-Soción me parece que ha sido bien demostrado por Polito [2002], en la línea de Zeller [1923[3], III, p. 2, nota 1] y Kienle [1961, p. 81]; en contra se muestran Glucker [1978, p. 352], Mejer [1978, p. 41] y Gigante [1994, p. 171]. De esta cuestión se ha ocupado también Aronadio [1990].

[5] Para explicar por qué Hipóboto no cita nunca al hijo de Timón, considerado como «heredero de su modo de vida» (Dióg. L., IX, 109), se puede suponer que en este caso la expresión διάδοχος τοῦ βίου deba traducirse por «heredero de sus bienes».

[6] Cf. p. 185, nota 1.

[7] Así lo sostiene Decleva Caizzi [1992*a*].

[8] De lo cual se encuentran huellas también en los escritos de Galeno, médico no empírico, que hacía de Timón un miembro de la escuela médica empírica (T 9 Di Marco).

[9] Como muestran igualmente los testimonios de Cicerón.

[10] Tampoco se excluye un período de permanencia de Timón en Alejandría, dado que en los *Silloi* (F 12 Di Marco) se ironiza sobre los sabios del Museo de aquella ciudad.

[11] Visto que Timón (Dióg. L., IX, 110) había pasado un período en el Helesponto, región no lejos de Eólide donde se encontraba Egas, ciudad en la que Enesidemo debió por lo menos permanecer algún tiempo (Focio, 170a 39-40).

[12] Reconstrucciones generales de su pensamiento se encuentran en las historias del escepticismo más autorizadas, entre las se distinguen las de Natorp [1884], Brochard [1923[2]], Stough [1969], Dal Pra [1975], Long y Sedley [1987]; más modernamente, se han propuesto las reconstrucciones de Bächli [1990] y Bett [2000]. Importantes, pero dedicadas a aspectos parciales del pensamiento de Enesidemo, son los estudios de Pappenheim [1885], Chatzilysandros [1970], Burkhard [1973], Decleva Caizzi [1992*a*; 1992*b*; 1995], Polito [1994; 1999], Mansfeld [1995] y Spinelli [1997]. De todo esto se desprende una síntesis que está enriquecida por algunas conclusiones alcanzadas, por ejemplo, por Chiesara [2001].

[13] Huellas de su pensamiento, aunque a través de la interpretación académica, se encuentran también en el comentario anónimo al *Teeteto* y en los *Prolegómenos a la filosofía de Platón*, que testimonian la continuación del debate entre académicos y pirronianos en épocas siguientes.

[14] Así también Von Arnim [1888] y Janácek [1981].

[15] Eso ha tratado de demostrar Chiesara [2001, pp. XIV-XXIV].

[16] Chiesara [2001, p. 136].

[17] Al que ya Diels [1879, p. 210] y Zeller [1923³, III, pp. 43-46] atribuían las referencias de Sexto a Enesidemo καθ' Ἡράκλειτον, en el que se atribuyen a Enesidemo doctrinas sobre tiempo, verdad y alma, respecto a las que en rigor el pirroniano habría debido no pronunciarse, y sobre todo la idea de que el escepticismo sea un camino que conduce al heraclitеísmo [*Pyrr. Hyp.* I, 210]. Para resolver el problema los estudiosos han adoptado líneas exegéticas diversas (para el estado de la cuestión sigue siendo todavía válido Dal Pra [1975, pp. 392-411]): algunos han postulado la existencia de una fase heraclitea de Enesidemo posterior o previa a la pirroniana; otros en cambio han supuesto que la simpatía de Enesidemo por Heráclito residía en la existencia de analogías efectivas entre las dos filosofías; otros además sospechan que Sexto no había comprendido que las teorías dogmáticas de Heráclito referidas por Enesidemo fueron *reductiones ad absurdum* del estoicismo, que invocaba a Heráclito como precursor. Ninguno de estos intentos consigue explicar la complejidad de los testimonios; todos sin embargo contribuyen a encuadrar el problema, que modernamente ha encontrado solución en la hipótesis elaborada, en la línea de Burkhard [1973], por ejemplo por C. Viano [1989] y de manera más profunda por Polito [1999], según el cual en su comentario a Heráclito Enesidemo habría demostrado que el escepticismo es un camino que conduce al heraclitеísmo no en el sentido de que induce a cambiar de orientación o de que lo es incluso en el otro, sino en el sentido de que permite comprenderlo. Del resto esto es lo que, si bien se mira, como demuestra Polito, dice Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 212), si bien su preocupación por sacar a la luz la confusión a que las palabras de Enesidemo podían dar lugar pueda generar malentendidos: «el escepticismo está así lejos de ser una ayuda para la comprensión de la filosofía heraclitea (πρὸς τὴν γνῶσιν τῆς Ἡρακλειτείου φιλοσοφίας)...». En esta perspectiva, como se verá, es posible interpretar todas las afirmaciones de Enesidemo precedidas por la expresión «según Heráclito».

[18] De Sexto como fuente de Enesidemo se han ocupado sobre todo Janácek [1980] y más recientemente Decleva Caizzi [1992*b*; 1993; 1996], que han identificado desde el punto de vista filológico algunos datos a partir de los que es posible seleccionar las referencias ocultas de Sexto a Enesidemo.

[19] Esta es la conclusión compartida generalmente por los estudiosos, entre los que de manera especial se distinguen Barnes [1986; 1992] y Decleva Caizzi [1992*c*].

[20] Así lo confirma Janácek [1976].

[21] Según las indicaciones de Decleva Caizzi [1992*b*; 1996].

[22] La necesidad de justificar la selección realizada y las consiguientes interpretaciones hacen que, respecto a otros, este capítulo resulte sobrecargado por consideraciones históricas y filológicas; se ha tratado de evitar todo lo que no sea necesario para la comprensión del pensamiento de Enesidemo.

[23] Como señala Mansfeld [1995].

[24] Identificada por Decleva Caizzi [1992*a*] con la ciudad que se encontraba en Eólide, provincia romana de Asia.

[25] Por ejemplo Barnes [1989, Apéndice C], por citar el caso más reciente.

[26] Mansfeld [1995].

[27] Así Decleva Caizzi [1992*a*], opinión discutida por Mansfeld [1995].

[28] Como hace Glucker [1978, p. 117 y nota 87].

[29] La hipótesis de que se dedicaran a Tuberón después del mandato en Asia, pero escritos antes, no es plausible, porque la expresión utilizada por Focio implica que Enesidemo los «dedicó» (Αἰνησίδημος προσφονῶν) a Tuberón.

[30] Hasta el punto de que Cicerón muestra no conocerla en absoluto. A esto sin embargo Mansfeld [1995, pp. 246-247, nota 47] objeta que Cicerón tampoco cita nunca a Lucrecio, cuyos poemas conocía y admiraba (*Ad fam.* II 9. 3).

[31] Esta es la primera aparición atestiguada del término δογματικός que, como se ve, aquí asume el significado genérico de hacer afirmaciones determinadas, de tener doctrina, dogmas precisamente. Distinto es el significado que tomará la palabra en Sexto. «Escéptico» (σκεπτικός) en cambio parece que no lo utilizó Enesidemo, como demostró Janácek [1979]. Tarrant [1985, pp. 22-23] y Decleva Caizzi [1992*b*, p. 297, nota 42] subrayan que el adjetivo en cuestión no aparece ni en Aristocles ni en Focio.

[32] Calificación que se volverá técnica y que indica la práctica pirroniana de suscitar aporías sometiendo a refutación las tesis de los dogmáticos o elaborando argumentos a favor de las tesis contrarias. Woodruff [1988] atribuía la primera metodología a Enesidemo, en el que reconocía cierto dogmatismo negativo, y la segunda a Sexto; en contra se manifiesta Decleva Caizzi [1992*b*, p. 307, nota 76], según la cual ambas remontan a Enesidemo sin implicar dogmatismo alguno negativo, porque de ambas deriva la imposibilidad de pronunciarse en relación con la cuestión examinada.

[33] <'Α>καταληπτά, según la corrección de Hirzel [1877, p. 233]. Por el contrario Glucker [1978, p. 80, nota 227] y Tarrant [1981; 1985, pp. 60-61], que piensan en Filón, añaden las palabras <pero inaprehensibles en absoluto> (παντῶς). Estos estudiosos, sin embargo, que no distinguen tres fases en la evolución del pensamiento de Filón, piensan que Enesidemo se refiere sencillamente a la aceptación, presente ya en el Filón metrodoreo, de la existencia de representaciones evidentes. En la misma línea se muestra Mansfeld [1995]. Sin embargo, la expresión «en general» aparece también al comienzo del pasaje en el sentido, más sencillo, de «todas» en oposición a «algunas», y la conclusión final («hay que admitir que son aprehensibles») se refiere necesariamente a ser aprehensibles en sentido absoluto, de otro modo la argumentación no tendría sentido. Por esta razón la mayoría de los estudiosos sigue a Hirzel y se refiere a las objeciones de Enesidemo al Filón anterior a Roma. El hecho de que en cambio Sexto conozca al Filón romano se explica por el hecho de que *Pyrr. Hyp.* I, 235 deriva de una fuente diferente de Enesidemo, Menódoto, como indica *Pyrr. Hyp.* I, 222.

[34] La referencia final a la evidencia intelectual indujo a Tarrant [1981; 1985] a ver la admisión por parte de Filón de un tipo de conocimiento puramente intelectual, que estaría en el origen del regreso a la teoría platónica de las ideas en los primeros siglos de época imperial (cf. p. 283, nota 122). En cambio Brittain [2001, cap. 2] explica esta referencia a la evidencia intelectual como exigencia de la evidencia empírica. Pero las palabras de Enesidemo podrían indicar simplemente la actividad de verificación y control a que Metrodoro y el Filón prerromano sometían las representaciones.

[35] No obstante fue Antíoco el que con más facilidad pudo ser definido como estoico, y así

lo hicieron Cicerón (*Luc.* 132) y Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.* I, 235), quizá influidos por Filón [Mansfeld 1995; 1997], y no parece que fuera él el objetivo de la polémica de Enesidemo. Además, como señala Barnes [1989], Antíoco no combatió para nada al estoicismo. Al contrario, el abandono del elemento dialéctico por parte de Metrodoro antes, y de Filón después, podía hacer parecer que él asumía buena parte de la epistemología estoica, compartiendo con los estoicos la idea de que existen representaciones bastante evidentes para inducir al asentimiento, aunque provisional, del sabio. Más general es el intento que atribuyen a Enesidemo Glucker [1978, p. 118], para quien aquel tomaba simplemente el hecho de que toda la Academia escéptica, sobre todo Filón y Antíoco, se había movido dentro de la órbita estoica, tomando de ella el vocabulario y material filosófico, y Striker [1997], que lee en las palabras de Enesidemo una referencia confusa a Antíoco y Filón, porque ambos, aunque de manera distinta, podían ser considerados defensores de la epistemología estoica. Sobre la misma línea Mansfeld [1995] no excluye que también Antíoco se implicara en la polémica.

[36] El texto está corrompido: « Ahora diré las razones por las que Platón no era un escéptico καταπερμηδοτον καὶ Αἰνησίδημον ». Algunos editores enmiendan por κατὰ <τῶν> περὶ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον («contrariamente a lo que sostenían Menódoto y Enesidemo»), otros por κατὰ <τοὺς> περὶ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον («conforme a lo que sostenían Menódoto y Enesidemo»). Por la primera hipótesis, la más antigua, se inclinaron Tarrant [1985, pp. 75-77], Annas y Barnes [1994] e Ioppolo [1992, 1995], hipótesis que piensa que se remonta a Enesidemo la cita de Sexto (*Pyrr. Hyp.* II, 22-24 y *Math.* VII, 264) del pasaje del *Fedro* platónico donde Sócrates afirma no saber qué es el hombre; pero, prescindiendo de la cuestión de si la fuente es Enesidemo o no, esos pasajes no implican la tesis de que Sócrates y Platón fueran escépticos. A favor de la segunda hipótesis, siguiendo a Natorp [1883, p. 33, nota 2], están Burkhard [1973, pp. 21-27], Burnyeat [1983] y Decleva Caizzi [1992*a*]. Además Sexto, junto con Enesidemo, menciona a Menódoto, el cual ofrecía una reconstrucción de la tradición pirroniana como vinculada intrínsecamente al empirismo médico, y difícilmente podía considerar a Platón un escéptico, así Spinelli [2000], el cual insiste también en que no aparece otras veces en Sexto la fórmula κατὰ τῶν περὶ + nombre propio, y propone que la lectura καταπερμηδοτον se enmiende por καθάπερ <οἱ περὶ> τὸν Μην<ό>δοτον καὶ Αἰνησίδημον. La presencia de Menódoto explica también la concepción del «dogmático» que se muestra como el que se pronuncia sobre cosas oscuras como las ideas o la providencia, aunque de manera sólo probable o verosímil; efectivamente esta es una concepción del dogmatismo que no se encuentra en Focio, donde dogmático es sencillamente aquel que profesa doctrinas de manera positiva, determinada. Que no se trata de un concepto de Enesidemo se ve confirmado por el hecho de que este, contrariamente a todo lo que Sexto le atribuye, no parece haber usado tampoco el término «escéptico» como equivalente a «pirroniano» (cf. p. 188, nota 31).

[37] Igualmente Diógenes Laercio (IX, 103-104): «Al decir "no afirmamos nada de manera concluyente" no afirmamos tampoco de manera concluyente esto».

[38] Como indican Long y Sedley [1987, vol. II, p. 472].

[39] Por lo menos así le parece a Enesidemo. Sobre esto volveremos más adelante.

[40] Como sugiere Burnyeat [1997, p. 296, nota 51].

[41] Probablemente los *Esbozos*.

[42] Así ya Goedeckmeyer [1905, p. 213]. En contra se muestra Polito [2000], para quien las palabras de Aristocles («Nadie puede aprobar a esta secta [αἵρεσις], orientación del pensamiento [ἀγωγή] o como quiera que se la llame») no se refieren a reflexiones de Enesidemo, sino a una discusión posterior a él, desde el momento en que también el término αἵρεσις aparece en Focio 169b 23 y, asociado a Enesidemo, en Sexto E., *Pyrr. Hyp.* I, 212; sin embargo en el primer caso califica a los dogmáticos, en el segundo aparece también [ἀγωγή].

[43] Como sugiere y argumenta acertadamente Polito [1999].

[44] Su codificación se debe seguramente a Enesidemo, sin embargo, algunas argumentaciones proceden de Demócrito y pueden haberse utilizado también desde el primitivo pirronismo (como insistió Von Fritz [1963]).

[45] Así lo ha demostrado Janácek [1981], lo mismo que Burkhard [1973, pp. 182-194]. Véase también Annas y Barnes [1985, pp. 46, 49, etc.].

[46] Pero sobre un autor neopirroniano posterior, como concluye Barnes [1986; 1992].

[47] Un cuadro sinóptico y un intento de explicación de las razones de las diferentes versiones de Filón, Sexto y Diógenes se encuentra en Chiesara [2002].

[48] Por otra parte, el imprescindible estudio de los tropos de Annas y Barnes [1985] pasa por alto el testimonio de Aristocles para concentrarse, en el orden, sobre los de Sexto, Diógenes y Filón. Este se debe a que el planteamiento del libro de Annas y Barnes es más teórico que histórico y para este último objetivo los testimonios de Filón, Sexto y Diógenes aportan más material. Para la finalidad del presente trabajo, que es una «historia» del escepticismo, sin embargo, el parágrafo de Aristocles adquiere mayor valor, al estar Filón, Sexto y Diógenes interesados no tanto en extraer el pensamiento de Enesidemo cuanto en ofrecer un cuadro de conjunto de la teoría pirroniana de los tropos.

[49] En Aristocles falta el tropo relativo a la rareza de los fenómenos; esto también está ausente en Filón y presenta características heterogéneas respecto de los otros nueve, por tanto, podría no derivar de Enesidemo o haber sido tomado de uno de los ejemplos aducidos para el apoyo de otro tropo, como se sugiere más adelante. Que los tropos pudieran haber sido nueve ya lo señalaron Pappenheim [1885] y Von Arnim [1888], seguidos por Chatzilysandros [1970]. En contra se manifiestan Annas y Barnes [1985, p. 27], que piensan en un error en la transmisión del texto.

[50] Se refiere a la doctrina de la medicina antigua según la cual en el cuerpo humano actúan cuatro líquidos diferentes (sangre, flema, bilis amarilla, bilis negra) por cuya composición relativa se determina la constitución y cuyo desequilibrio es fuente de enfermedades.

[51] El término, perteneciente a la tradición médica, indica precisamente las diferencias de constitución debidas a la distinta composición de los humores.

[52] Filón no habla de ello, pero Mansfeld [1988] distingue huellas de este argumento al final del segundo tropo (par. 178), donde se habla del cambio de humor de las personas.

[53] Concepto común en la literatura médica para explicar cómo los órganos del sentido transmiten sus mensajes a un centro unificador de la conciencia, que unos situaban en el corazón, otros, en el cerebro. Antes del descubrimiento de los nervios, estos canales eran identificados con las venas y las arterias. Sobre esto se habían fijado ya Solmsen [1961] y Lloyd [1975].

[54] A decir verdad, Filón, Sexto y Diógenes invierten el orden entre condiciones externas e internas, probablemente por analogía con los tropos precedentes, todos inherentes a ca-

racterísticas constitutivas del sujeto; por la misma razón probablemente Diógenes introdujo después del tropo relativo a las condiciones internas el relativo a las costumbres. Pero si Enesidemo, como dice Aristocles, hablaba no de diferencias entre los sentidos sino de debilidad de los mismos, también el tropo de las condiciones externas entra de alguna manera en el grupo que trata de las condiciones del sujeto, así que la inversión de Filón, Sexto y Diógenes podría no reflejar el orden de Enesidemo.

[55] Sexto y Diógenes hablan también de la posición y del lugar en que se encuentra el objeto de la percepción: en el primer caso el sujeto de un cuadro parece distinto si está tendido o de pie, o el cuello de un pato presenta una coloración diferente según cómo se mueva; en el segundo el remo parece recto en el aire, pero doblado en el agua. Se trata de ejemplos muy comunes en todas las discusiones sobre la percepción y que aparecen ya en Platón y siguen en las discusiones de epicúreos, estoicos y académicos; por lo tanto es probable que estuvieran citados también por Enesidemo, pero en los que no se detuvo Aristocles. Recuérdese el caso, como hacen Annas y Barnes [1985, p. 107], de las explicaciones científicas de las ilusiones sensoriales como la de Tolomeo (III d. C.), que en la *Óptica* atribuye la reflexión y refracción de la luz a las ilusiones ópticas como en el ejemplo del remo doblado.

[56] Como señalan Annas y Barnes [1985, pp. 121-127], que aún no relacionan el razonamiento de Sexto con los testimonios de Aristocles.

[57] He aquí por qué en Aristocles es introducido por un «efectivamente» (γάρ), porque se conecta con el tropo precedente relativo a la mezcla. Para toda la cuestión remito a Chiesara [2001, pp. 121-123; 2002].

[58] Según Annas y Barnes [1985, pp. 140-145] la información de Sexto no deriva de Enesidemo, porque sigue un esquema argumental que no es homogéneo respecto del de los otros tropos (no sigue el esquema habitual del desacuerdo de las sensaciones «X parece F en relación con R, y F* en relación con R*») y en *Pyrr. Hip.* I, 136, está presentado como una adición de alguna manera concluyente («En realidad hemos demostrado ya que todas las cosas son relativas [...]. Pero hay un argumento especial»). Según Barnes [1988-1990] tal información habría que atribuírsela a Agripa, neopirroniano de época posterior. Sin embargo si se sigue la sucesión de Aristocles, la falta de homogeneidad y conclusión de este tropo parecen menos sorprendentes.

[59] Como acertadamente señalan Annas y Barnes [1985, p. 139], la relatividad, que definen como «semántica», de Sexto es distinta tanto de la epistémica de Filón, como de la ontológica de Diógenes. Las cosas dulces, por ejemplo, son epistémicamente en relación con las amargas: no reconoces que algo está dulce hasta que no estás en disposición de conocer lo amargo. Pero la existencia de las cosas dulces no implica la de las amargas, ni «X es dulce» implica que «X es dulce en relación con Y». Del mismo modo, como dice Diógenes, podemos pensar que el día está ontológicamente en relación con el sol: si no existiese el sol, no existiría el día. Pero se puede reconocer que es de día aunque no se vea el sol, y «es de día» no es lo mismo que «es de día en relación con el sol». En suma, las cosas más oscuras son semánticamente relativas; como «X es más oscuro» es lo mismo que «X es más oscuro que Y».

[60] Como señala Barnes [1988-1990], en la línea de Brochard [1923²].

[61] El que quizá no se trate de un tropo propiamente dicho se desprende del hecho de que Diógenes (IX, 87) da cuenta de la existencia de varias discrepancias a propósito de su situa-

ción entre Enesidemo, Favorino (académico del s. II d. C., que escribió un libro sobre los tropos) y Sexto. Sobre la cuestión, y sus diversos intentos de solución propuestos por los estudiosos, se pueden consultar Mansfeld [1987*a*] y Chiesara [2001, p. 124].

[62] Como señaló Striker [1983], que entrevió en los tropos dos estrategias argumentales: una más reciente, fundada en la indecidibilidad; la otra, más antigua, sobre la relatividad de las sensaciones, en el sentido de que ninguna de ellas es verdadera. Woodruff [1998] y Bett [2000] atribuyen la primera a Sexto, y la segunda a Enesidemo, en la hipótesis para este último de un influjo platónico y atribuyéndole un cierto dogmatismo negativo.

[63] La influencia del ambiente médico alejandrino emerge también de las referencias a la fisiología de la percepción que están presentes en los tropos.

[64] Así, por ejemplo Bächli [1990, p. 43], Decleva Caizzi [1995] y Polito [1999]. En contra se muestra Hankinson [1995], que, en la línea de Natorp [1884] y Stough [1968], atribuye a Enesidemo una forma de empirismo.

[65] Burnyeat [1979] ha demostrado certeramente que este es el presupuesto de la salida escéptica al conflicto entre las sensaciones

[66] El otro es elaborar argumentos a favor de la tesis contraria. Cf. p. 188, nota 32.

[67] De manera diferente los filósofos dogmáticos, sobre todo los estoicos, para quienes las cosas que existen por diferencia existen en sí mismas. Sobre esto véase Mignucci [1988].

[68] Así Polito[1999], en la línea de Decleva Caizzi [1995].

[69] Retomando un concepto cuyas relaciones con el escepticismo han sido discutidas por Stroud [1986] y Quine [1986.]

[70] Gracias al riguroso estudio de Polito [1999].

[71] Probablemente el fr. 22 A15 DK, como sugiere Sexto (*Math.* VII, 129-130): «Porque según Heráclito absorbemos con la respiración esta razón divina, nosotros nos hacemos inteligentes, y mientras en el sueño nos volvemos olvidadizos, al despertar volvemos de nuevo a tener conciencia; en el sueño en efecto los canales perceptivos se restringen y el intelecto que hay en nosotros se separa del contacto natural con lo que le rodea (queda sólo, a través de la respiración, una conjunción, como una raíz) [...] al despertar, de nuevo asomando a través de los canales perceptivos, como si fueran portillos, y reuniéndose con lo que la rodea, recupera la facultad racional». La atribución a Heráclito de la identificación entre alma y aire por parte de Enesidemo se explica por el hecho de que probablemente su comentario se basaba en un comentario estoico precedente, como sostiene la mayoría de los estudiosos (quizá el de Cleante, que, a diferencia de Crisipo, como señala Polito [1999, p. 132] sobre la huella de Diógenes Laercio (VII, 89), predicaba la necesidad de seguir la razón universal, común a todos, más que la individual), y efectivamente se vuelve a hallar, además de en Aristóteles (*De an.* 405*a* 24 = 22 A15 DK) en Zenón el estoico (Arrio Dídimo en Eusebio, *Praep. ev.* XV, 20 = 22 B12 DK): «Zenón dice que el alma es una evaporación sensible, como Heráclito; el cual, en efecto, al querer aclarar que las almas siempre se vuelven capaces de comprender cuando se evaporan, las parangonó con los ríos».

[72] Como bien ha demostrado Polito [1999], Sexto y Tertuliano se remiten a la misma fuente, probablemente el médico Mosquión, que a su vez depende del mismo manual de época helenística, quizá los *Vetusta Placita* restituidos por Diels [1879], del que dependería también el doxógrafo Aecio.

[73] El hecho de que ni la existencia de la realidad externa ni la realidad de las propias percepciones corpóreas sean seriamente puestas en cuestión (cf. *infra*, nota 76) hace que no sea necesario el anclaje a la unidad individual de la conciencia a través de la cual en época moderna se intentará neutralizar la duda hiperbólica.

[74] Sobre todo esto véase Solmsen [1961].

[75] Así también Polito [1999]. Por lo que se refiere a las demás afirmaciones de Enesidemo «según Heráclito», la idea de que el tiempo sea corpóreo (Sexto E., *Math.* XI, 216-218), más allá de la refutación de la tesis estoica de que el tiempo es incorpóreo, puede explicarse en el sentido de que el tiempo es visto como la suma de instantes, y el instante presente como el único objeto de nuestra experiencia concreta. El vínculo con Heráclito podría nacer de la reducción por parte de Enesidemo de la unidad de los opuestos al instante. Sobre esto ya se pronunció Spinelli [1997]. Por lo que se refiere a la tesis de que lo que es es aire (*Math.* X, 233), puede suponerse que Enesidemo tomase postura contra la interpretación estoica del principio cósmico de Heráclito como fuego. Tal tesis explica también la afirmación de que la parte es tanto diferente como igual al todo porque la sustancia es todo en el universo pero parte en un solo animal (*Math.* X, 337).

[76] La hipótesis de la no existencia del mundo exterior no aparece de manera explícita hasta Descartes, hasta el punto de que es esto lo que tradicionalmente distingue el escepticismo moderno del antiguo, que se interesaba, como toda la filosofía de la época, por indicar el modo de ser felices en el mundo, y no llegó nunca a ponerlo en discusión [Burnyeat 1994]. De parecer contrario es Groarke [1990], cuyas dudas, como veremos, son en parte legítimas sólo por lo que respecta a Sexto. Para los lazos entre escepticismo y realismo, véanse las pp. 129 ss.

[77] Los únicos sensualistas de la Antigüedad parece que fueron los cirenaicos (conocemos sólo nuestras sensaciones), que sin embargo permanecieron en el ámbito subjetivo.

[78] Hasta el punto de que Hegel inicialmente [1802] distinguía entre escepticismo académico, de algún modo amigo de la filosofía, y escepticismo pirroniano, que en cambio expresa de la manera más acabada los límites del intelecto finito. Sobre Hegel y el escepticismo antiguo, cf. Düsing [1973], Verra [1981], Forster [1989], Cambiano y Repici [1998] y Varner [1998].

[79] Casi todas las argumentaciones críticas referidas por Sexto en los diez libros que escribió *Contra los profesores (Math.)* aparecen de forma abreviada y simplificada, y alguna vez del todo diferente, en los libros II y III de los *Esbozos (Pyrr. Hyp.)*. En este caso, dada la referencia explícita a Enesidemo, no es difícil entender cuál de las dos versiones corresponde a Enesidemo. Pero también desde un punto de vista más general, *Contra los profesores* es más rico en referencias a Enesidemo, siendo por lo tanto un testimonio privilegiado, visto además que el orden de composición de las obras restantes se ha vuelto incierto, después de las dudas avanzadas por Glidden [1983, pp. 227 y 246, nota 24], Brunschwig [1988, p. 153, nota 6], Decleva Caizzi [1992*b*, p. 284, nota 11] y Bett [1994*b*, pp. 159-161; 1997, pp. 257-271] sobre la tesis de Janácek que considera los *Esbozos* anteriores a *Contra los profesores* y por lo tanto más cerca a Enesidemo.

[80] La expresión es τὸ ἀληθής (lo verdadero), no ἡ ἀλήθεια (la verdad), la razón de esta elección, explicada en *Math.* VII, 38-45, es que en la *koiné* estoica de la época la verdad es el

conjunto de los juicios verdaderos, y que para demostrar la inexistencia de la primera hay que demostrar la inexistencia de los segundos.

[81] Como señalaba ya Brochard [1823², p. 291]: «Il est bien certain que le vrai n'est pas, si par là on entend une réalité indépendante de toute pensée». Pero como se verá pronto, también en el pensamiento lo verdadero existe de manera sólo relativa, no absoluta.

[82] Merece la pena recordar que en la Antigüedad la verdad se entendía, excepto quizá por los sofistas, en el sentido de correspondencia factual.

[83] Por lo menos así viene siendo entendida la posición de Protágoras a partir de Aristóteles. Que este fuese verdaderamente su pensamiento es una cuestión todavía muy debatida, visto que Platón no presenta dos modos diferentes de pensamiento: cada sensación es verdadera para quien la experimenta; cada sensación es verdadera sin más [Burnyeat 1976*a*; 1976*b*; Fine 1994]. Según Rossetti [1990] el primer significado podría ser aceptado por Enesidemo; sin embargo, como se verá, Sexto (*Math.* VIII, 8 ss.) señala que para Enesidemo lo verdadero es lo que parece del mismo modo a todos; o mejor, que para Enesidemo las sensaciones son todas «reales».

[84] Barnes [1988*d*] demuestra de modo ejemplar que escepticismo y relativismo son dos salidas alternativas e incompatibles de la relatividad de las sensaciones. Sobre la cuestión véase también Rossetti [1990].

[85] Sobre la teoría de la afirmación de que la verdad no existe, véase D'Agostini [2001].

[86] Como se ha dicho, Sexto tiende a presentar la tradición pirroniana de manera unitaria.

[87] Médicos que vivieron siglos antes de Enesidemo.

[88] Sigue, en Sexto, una crítica a la demostración que la ausencia de alusiones no permite atribuir con certeza a Enesidemo. Aparece aquí además una concepción de la evidencia fenomenológica no sólo sensorial, sino también intelectual que Enesidemo no parece haber compartido.

[89] En rigor Enesidemo está sólo citado en párrafo 218, donde, sin embargo, las palabras de Sexto sugieren que los argumentos sobre la corporeidad o no de las causas antes citadas (210-217) remontan a algunos no bien identificados pirronianos, mientras que las premisas de tales razonamientos eran ya de Enesidemo: «Y así algunos desarrollan de manera más sencilla las premisas de tal razonamiento; en cambio Enesidemo, a su vez, ha hecho un uso más elaborado de las dificultades concernientes al devenir». Esto está confirmado por el hecho de que la idea de que los referentes sean objeto sólo del pensamiento y no tengan existencia real se halla con frecuencia en Enesidemo, y en los párrafos 208 y 209 Sexto lo justifica remitiendo a las críticas, que remontan como se ha visto a Enesidemo, contra las teorías fundamentadas en la existencia del movimiento y del devenir.

[90] Los argumentos contenidos en los párrafos 210-217 no son originariamente de Enesidemo (cf. *supra*, nota 89), y serán tratados en el párrafo 3.

[91] En realidad la causa formal de Aristóteles no puede ser considerada causa en este sentido; la lectura de Enesidemo está influida por la definición estoica (convertida en predominante) de causa como lo que, precisamente, «produce» un efecto. Sobre las diversas nociones de causa en los antiguos se han detenido especialmente Frede [1980] y Barnes [1983].

[92] Los estoicos sostenían que un cuerpo es causa de otro en el sentido de que se mezcla aun manteniendo las propias cualidades constitutivas y sin menoscabo de las del objeto.

Desde el punto vista de Enesidemo esta distinción entre las cualidades de un cuerpo probablemente resultaba bastante problemática e inaceptable.

[93] Así Robin [1944, pp. 159-160].

[94] La idea de que la causa deba preceder desde el punto vista temporal al efecto no es así incontestable [Barnes 1983], pero lo era en tiempo de Enesidemo.

[95] Según Barnes [1983], el primer tropo puede bordearse desde el momento en que Enesidemo admite la existencia de fenómenos verdaderos para todos (Sexto E., *Math.* VIII, 8). Pero más adelante veremos que esta es una aceptación que va en contra de los hechos.

[96] Así Hankinson [1995, p. 217] y Polito [1999, pp. 77-79].

[97] Como ha señalado Barnes [1983].

[98] Como apoyo de este razonamiento, Sexto cita (190-196) las tesis más paradójicas de Zenón y Crisipo (las invitaciones de Zenón a mantener relaciones homo- y heterosexuales con jóvenes, su justificación del incesto, el desinterés de Crisipo por los muertos, sus prescripciones antropofágicas). Puesto que, como ha demostrado Schofield [1991, cap. 1], las mismas citas están atribuidas al escéptico del s. II d. C. Casio por Diógenes Laercio (VII, 32-34 y 187-189), no hay que atribuírselas a Enesidemo porque demuestran no tanto que no existe un arte de vivir como que la virtud de que hablan los estoicos recomienda prácticas que ninguna sociedad permitiría, luego es inútil. También Bett [1997, pp. 206-207] subraya la rareza de estos pasajes respecto de la fuente principal, Enesidemo, y su debilidad: la conclusión sería válida si toda la virtud estoica se agotase en las recomendaciones citadas, lo que, naturalmente, no sucede: al contrario, la que puede definirse como una herencia del cinismo (Zenón estudió con Crates de Tebas, según Diógenes Laercio, VI, 105 y VII, 1), creó bastantes problemas a los estoicos posteriores (Dióg. L., VII, 34).

[99] De la dialéctica entre control y erradicación de las pasiones en la ética estoica se ha ocupado Sorabji [2000].

[100] Así Bett [1994*b*; 1997], Decleva Caizzi [1995] y Polito [1999].

[101] Así también Spinelli [1995, p. 240] y antes McPherran [1990] en réplica a Annas [1988 y 1996].

[102] Polístrato, un epicúreo del s. III a. C., da un argumento semejante (*De contemptu* XXI-XXVIII) cuando critica el punto de vista de «algunos filósofos» que destruyen la ética. A esto Polístrato responde que también los objetos sensibles son relativos, y sin embargo existen. Según Striker [1983] y también Annas y Barnes [1985], esto deja obsoleto el argumento de Enesidemo. Sin embargo, como señala Polito [1999, pp. 57-58], el argumento de Polístrato no sirve para los pirronianos, que admitían tranquilamente que todo es relativo, pero distinguían dos tipos de relatividad. Un eco de la argumentación propia de Enesidemo se encuentra también en Mackie [1977, p. 38], el cual parte de un «fuerte sentido de la objetividad del mundo» [Annas 1986, p. 16].

[103] Cf. Polito [1999] en la línea de Decleva Caizzi [1995]. En contra se manifiesta Bett [1997, pp. XIV-XV], para quien «por naturaleza» significa «para todos».

[104] Según las enmiendas de Reiske en Diels [1889] y de Mühll [1963].

[105] Así Polito [1999], que ha demostrado que también el testimonio de Diógenes depende del comentario de Enesidemo a Heráclito.

[106] Hankinson [1995, p. 129] piensa que Sexto lo habría dicho si el criterio de Enesidemo

hubiera sido contrafáctico. Es también verdad, sin embargo, la objeción de Polito [1999] de que Sexto únicamente está refiriendo una doxografía discordante sobre el criterio, no describiendo la postura de Enesidemo: sigue en efecto diferenciando la posición de Epicuro, para el que «verdadero» significa simplemente «existente», y la de los estoicos, para los que el juicio de verdad, en cuanto juicio, es siempre algo inteligible.

[107] Pero véase la fisiología de la percepción recordada en nota y las reflexiones de Burnyeat [1979].

[108] También Caujolle-Zaslawsky [1990] destaca la influencia en Enesidemo de la oposición heraclitea (en Sexto E., *Math.* VII, 126-27 y 129-35) entre la razón común a todas las personas (κοινὸς λόγος) y el pensamiento individual (ἴδια φρόνησις).

[109] Muy diferente es el Heráclito de la tradición platónica y aristotélica, frecuentemente cercano a Protágoras, para quien, a causa del devenir de las cosas, todas las sensaciones son verdaderas (cf. p. 194, nota 83). Esta solución es rechazada en el Heráclito de Enesidemo, que recurre al fenómeno común a todos precisamente para discriminar lo verdadero de lo falso, pero también por Enesidemo en primera persona, el cual, como se ha visto en la discusión del concepto de verdadero, acusaba explícitamente a Protágoras de no resolver del todo el problema de distinguir lo verdadero de lo falso.

[110] Mientras que para los epicúreos el viento parece caliente a Teeteto y frío a Sócrates, porque está compuesto de innumerables partículas, algunas de las cuales son frías y otras calientes, y unas actúan sobre unos, otras, sobre otros, en función del diferente estado de los órganos del sentido de cada uno, pero el viento es tanto frío como caliente (Plutarco, *Adv. Col.* 1109d), para Enesidemo no es ni frío ni caliente *per se*, porque estas cualidades sólo existen en relación con un sujeto concreto.

[111] Que Tarrant [1981] en cambio señalaba como antecedente de Enesidemo.

[112] Lynch [1972].

[113] Aunque esta reconstrucción es de Polito [1999].

[114] A decir verdad los médicos empíricos hablan a veces de «causas evidentes», como por ejemplo la mordedura de un perro rabioso es causa de que aparezca la rabia, y así hará Sexto [Barnes 1983]. Pero, como demuestra Hankinson [1987], se trata de un uso del término que pasa al lenguaje corriente, lo que no implica una creencia respecto de la existencia de una conexión entre ambos hechos.

[115] Cuantas experimentaciones (αὐτοψίαι) fueran necesarias para poder construir un teorema es cuestión que los adversarios suscitaron muy pronto; sin embargo, estos ataques a base de sorites (sobre los que se ha detenido Barnes [1982*a*]) no debieron preocupar mucho ya que se concentraba sobre todo en el éxito terapéutico de las propias intervenciones.

[116] Como bien ha demostrado Frede [1990].

[117] Para la evolución de este concepto de inferencia del sentido común (en Epicuro) a inducción empírica (en los médicos empíricos) véase Schofield [1996], que ofrece también un resumen de los análisis anteriores de este tipo de razonamiento.

[118] Aristocles en Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 18.13, que acusaba a Enesidemo de recaer en la inducción (ἐπαγωγή) pura y simple, contra la que se vio ya que Enesidemo se expresó de manera clara (pp. 137-138).

[119] Frede [1988] sospecha más bien que Heráclides fue influido por Enesidemo y parece

ver en la aceptación de esta forma de razonamiento una apertura de los médicos empíricos al racionalismo. En contra está Matthen [1988], para el que se trata más bien del «more clear-minded Empiricism», porque queda el hecho de que el racionalista no se siente ligado al plano de la observación sensible y no pone en cuestión un fármaco si no funciona, sino que corresponde a sus principios. De manera distinta, los empíricos están prestos a abandonar incluso la lógica, si no responde a los hechos, como demuestra su indiferencia por el problema del sorites (cf. p. 196, n. 115).

[120] El término ἀδόξαστος, que significa «sin convicciones» también en relación con los hechos de sentido común, no parece haber sido utilizado por Enesidemo, porque aparece sólo en los *Esbozos pirronianos*.

[121] Se puede apelar a este propósito al redescubrimiento de lo ordinario de Wittgenstein, tal como lo describen Cavell [1979] y Fogelin [1994].

[122] Como ha propuesto Strawson [1985], apelando respectivamente a Hume y Wittgenstein, y suscitado la reacción de Barnes [1990*e*].

[123] Como ha demostrado sobre todo Bett [2000].

[124] Como ha demostrado igualmente Bett [2000].

[125] Focio (170 b 31) dice que en el último de los *Discursos pirronianos* Enesidemo afirmaba que ni la felicidad ni el placer ni la sabiduría son el fin de la vida. Por tanto algunos estudiosos (como por ejemplo Couissin [1929, p. 387, nota 1] y Schmekel [1938, p. 309, nota 1]) han enmendado 'placer' (ἡδονή) por 'suspensión del juicio' (ἐποχή) sobre la base de Sexto E., *Pyrr. Hyp.* I, 29 y Dióg. L., IX, 107, los cuales afirmaban que los pirronianos alcanzan la ataraxia después de comprobar el desacuerdo de los fenómenos y en consecuencia haber suspendido el juicio. Sin embargo, la enmienda haría de la suspensión del juicio no el antecedente sino el consecuente de la imperturbabilidad, lo que choca con las afirmaciones de Sexto y Diógenes; además (como señaló Hirzel [1883, vol. II, p. 24, nota 1]), en el testimonio de Aristocles no se habla del fin de la vida, un argumento objeto de discusión entre las escuelas filosóficas sobre el cual el pirroniano no podía sino suspender el juicio. El sentido de la referencia al placer por parte de Enesidemo puede ser el mismo del de Diógenes el cínico, que en Estobeo (III, 9. 46) dice que el placer es paz (ἡσυχία, término usado ya por Timón) y serenidad (ἰλαρότης), por lo tanto felicidad (εὐδαιμονία). Muy sencillamente, para Enesidemo la felicidad radicaría en la imperturbabilidad y esta en el placer, a pesar de que no exista nada como el fin de la vida. Así lo sugirieron Trabucco [1958, p. 123] y luego Dal Pra [1975, p. 314].

[126] En lugar de como piensa Striker [1990*b*].

[127] También así McPherran [1989], seguido por Spinelli [1995, pp. 326-330]. En contra están la mayoría de los estudiosos, entre los que destaca Nussbaum [2000].

[128] En vez de lo que dudaba Hankinson [1995, p. 297].

[129] Diógenes Laercio (IX, 107) demostró que se trata de una afirmación de Enesidemo. Como ha demostrado Decleva Caizzi [1992*b*] también es de Enesidemo la comparación con el episodio del pintor Apeles (Sexto E., *Pyrr. Hyp.* I, 28; Dióg. L., IX, 107), que consiguió reproducir la espuma de un caballo cuando, habiendo ya renunciado, tiró su esponja sobre la pintura.

[130] Como bien ha demostrado Barnes [1990*b*].

[131] Como insiste Annas [1986 y 1996].

[132] Así Robin [1944, p. 288], seguido por Dal Pra [1975, p. 440].

[133] Sobre el que puede verse Deichgräber [1930, pp. 265 ss.].

[134] Sobre los límites de este conocimiento véase Barnes [1986; 1992].

[135] Argumento que tiene alguna afinidad con el problema cartesiano de las otras mentes, pero del que se distingue porque la existencia de estas últimas nunca se puso en discusión en el mundo antiguo [Voula Tsouna 1998]. Más similar es quizá la idea de G. Frege [1891] de que los estados interiores no son comunicables.

[136] Como subraya Bett [2000, pp. 208-209 y p. 236].

[137] Así Barnes [1990*b*, p. 19].

[138] Un ejemplo de círculo vicioso según Sexto es el silogismo aristotélico: «Quieren confirmar la premisa "ningún hombre es cuadrúpedo" a través de la inducción de casos particulares; y quieren deducir todo lo particular desde proposiciones como "ningún hombre es cuadrúpedo"» (*Pyrr. Hyp.* II, 197).

[139] A partir de Hegel [1817] que los convierte en instrumentos fundamentales de la dialéctica. Para esto véase Verra [1981].

[140] Véase la discusión entre Williams [1988*b*], que piensa que el escepticismo es una consecuencia del fundacionalismo, y por lo tanto puede también ser objeto de duda, y Stroud [1984], que afirmaba que la relación entre escepticismo y fundacionalismo está invertida y que el escepticismo es invencible a menos que no se demuestre que los problemas que plantean son ilegítimos.

[141] A menos de acabar en lo hipotético y relativo, el que todas las sensaciones sean verdaderas es una proposición que está justificada, a través de una sensación o a través de un razonamiento; en ambos casos se termina en el regreso al infinito, en el segundo también en el círculo vicioso [Sexto E., *Pyrr. Hyp.* I, 171-175].

[142] Así concluye el estudio más autorizado sobre el argumento: Barnes [1990*b*, p. IX]. El estudioso, sin embargo, indica una escapatoria en el externalismo [1987; 1990, pp. 131-144], por ejemplo, todo aquello que se basa en el concepto de naturaleza de Aristóteles: si todos los hombres por naturaleza desean conocer (*Met.* 198 a 1), la naturaleza debe haber dado también los medios para satisfacer tal deseo natural, y por lo tanto de los criterios naturales como los órganos de los sentidos (cuando están en buenas condiciones transmiten cualidades sensibles que están encargadas de una función y no constituyen impedimentos externos) y el intelecto, como explica en el *Sobre el alma*. Sin embargo, si es posible también para un escéptico compartir la premisa aristotélica sobre bases empíricas, algo que de hecho hará Sexto (*Math.* VII, 27), la inferencia presupone en la naturaleza una racionalidad con finalidad que no está justificada y que está sujeta al primer tropo de Agripa, también la conclusión: como se ha visto, para los escépticos también las alucinaciones de los enfermos son naturales. Además, como nota el mismo Barnes, un pirroniano puede responder, y de hecho Sexto lo hace (*Math.* VII, 52), que puede suceder que se diga que es verdadero, pero es imposible demostrarlo, como cuando se entra en una habitación oscura buscando un único objeto de oro entre otros muchos: puede cogerse, pero no se puede demostrar que se haya cogido el que es de oro, por lo tanto, no se puede afirmar «este es el objeto de oro» o, sin metáforas, «esto es verdadero», sin caer por lo menos en el tropo del desacuerdo.

[143] La posición de los principios primeros indemostrados, establecidos gracias a la inda-

gación dialéctica o inductiva, es la estrategia fundacionalista adoptada por Aristóteles precisamente para escapar del regreso al infinito, a la circularidad y a lo hipotético. Ya Long [1981] había señalado que Agripa podía haber sido influido por Aristóteles.

[144] Como sostiene Barnes [1990*b*, p. 117].

[145] La expresión empleada por Sexto (οἱ νεωτέροι σκεπτικοί) admite ambas probabilidades.

[146] Cf. p. 185, nota 141.

[147] Así Bozzi [2003*b*], que sospecha también que Favorino es la fuente de las alusiones al pirronismo que se encuentran en el comentarista anónimo al *Teeteto* (sobre el que debe verse la nota 136 en p. 185).

[148] De la biografía de Sexto se ha ocupado especialmente House [1980], cuyas conclusiones siguen siendo aún válidas.

[149] Cf. Decleva Caizzi [1993]. La fecha anterior que presuponían los estudiosos, incluido House [1980], era entre los siglos II-III d. C.

[150] Quizá identificables con las *Memorias empíricas* citadas en *Contra los profesores* I, 61. De ninguna de ellas se ha conservado nada.

[151] La escuela de medicina había empezado a desarrollarse a partir de finales del s. I a. C. para formar parte de la escuela empírica contraria a la racionalista por privilegiar la práctica sobre la teoría, pero caracterizándose respecto de esta por la identificación de un método terapéutico que, como se verá, era mucho más lineal y sencillo. Sobre la medicina metódica véanse en especial Deichgräber [1930], Edelstein [1967], Marelli [1981], C. A. Viano [1981], Frede [1982; 1986], Littman [1990].

[152] Así suelen traducirse los Πυρρωνείων Ὑποτυπώσεων, para distinguirlos de las *Hipotiposis* pirronianas de Enesidemo.

[153] Conocidos también como *Contra los lógicos* I y II, *Contra los físicos* I y II y *Contra los moralistas*.

[154] Sobre el orden de las obras identificado por Janácek (*Pyrr. Hyp.*, *Math.* VII-XI, *Math.* I-VI) y largo tiempo compartido por los estudiosos ya había adelantado sus dudas Glidden [1983, pp. 227 y 246, nota 24]; lo mismo más tarde Brunschwig [1988, p. 153, nota 9], Decleva Caizzi [1992*b*, p. 284, nota 11] y Bett [1994, pp. 159-161].

[155] Las partes correspondientes de *Contra los profesores* se mencionarán solamente si presentan variantes de importancia.

[156] La lógica había sido tratada en *Contra los profesores* VII y VIII.

[157] Toda la obra de Sexto está disponible en la traducción de Russo [1972; 1975; 1978]. De *Contra los profesores* V y XI existe también una edición moderna, con traducción italiana y comentario de Spinelli [1995 y 2000]. En inglés hay dos traducciones modernas de los *Esbozos* [Annas y Barnes 1994; Mates 1996] y las ediciones traducidas y comentadas de *Contra los profesores* I [Blank 1998], VI [Greaves 1986] y XI [Bett 1997].

[158] No obstante siempre es necesario comprobar la autenticidad de las fuentes que utiliza. Sobre este aspecto de la obra de Sexto son fundamentales las actas del congreso sobre «Sexto Empírico y el pensamiento antiguo» publicadas en *Elenchos* en 1992.

[159] También Wittgenstein [1953] veía la filosofía bien como una enfermedad bien como curación.

[160] De origen académico, según Striker [2001]. Sin embargo, también Sexto, como se verá, insiste en la distancia entre tradición académica y pirroniana.

[161] Véase Cortassa [1975].

[162] De la razón filosófica, según Frede [1979], pero también del razonamiento del sentido común cuando tiene pretensiones de objetividad, como demostró Brunschwig [1990].

[163] Así ya Burnyeat [1980*b*] y Barnes [1982*b*]; en cambio para Frede el pirroniano está autorizado a creer las cosas que el sentido común le sugiere [1979], aun sin pronunciarse sobre su veracidad [1984]. En la misma línea está también Brennan [1994]. Los estudiosos que, con Janácek [1972], piensan que los *Esbozos* hayan sido escritos antes de los libros *Contra los profesores*, consideran la ausencia del adverbio ἀδοξάστως en estos últimos como indicio del paso de Sexto a una visión más practicable de la vida pirroniana. Sin embargo, si se invierte el orden de composición de las obras, la presencia de este adjetivo en los *Esbozos* no presenta ningún problema.

[164] Como bien demuestra Bett [2000].

[165] Como quiere Groarke [1990].

[166] Pentzopoulou-Valalas [1990] habla de «apriorismos existenciales» del pirronismo. Por eso el argumento de la mano levantada de Moore, como demostró Burnyeat [1984] no es válido contra el pirronismo antiguo, no sólo porque no sea un argumento filosófico, como pretende por ejemplo Stroud [1984*a*], sino porque quiere demostrar algo que el pirroniano no pone en duda, al estar su reflexión ligada a una cuestión de naturaleza pragmática: cómo vivir bien en este mundo.

[167] O que todos podemos ser «sesos en una fuente», como hipotéticamente admite Putnam [1977].

[168] Luego contra él no vale lo que sostenía Wittgenstein [1922, por ejemplo, IV, 172-174; V, 62; V, 564], es decir, que el escepticismo carezca de sentido, porque la duda existe donde existe una pregunta, pero esta existe si se refiere a cosas o hechos existentes, mientras que la duda escéptica se refiere a la existencia o cognoscibilidad de objetos que están más allá de la experiencia que tengamos de ellos. Con esta perspectiva, compartida por Austin [1962] y por los positivistas lógicos, aquel dirá además [1953] que las dudas sobre el mundo exterior son «abusos del lenguaje», pero contra la posibilidad de atribuir esta acusación al pirronismo antiguo ya se ha pronunciado Mates [1996].

[169] Tampoco los cirenaicos, que sostenían que podemos conocer sólo nuestras afecciones, ponían en tela de juicio la existencia del mundo exterior, sino sólo la correspondencia entre éste y nuestras percepciones subjetivas.

[170] Según Stough [1968] y Preti [1974], seguidos por Dal Pra [1975, 1981], el escepticismo antiguo nace como reacción al realismo metafísico, que se transforma en empírico, sin poder, sin embargo, poder prescindir de aquel. Ya Ayer [1956], seguido por Williams [1988*a*], mantenía que el escéptico puede ser refutado precisamente explicando tal afirmación como realista, por muy empírica que sea. Pero en el momento en que el presupuesto realista queda abandonado, esta posibilidad se echa de menos.

[171] Así Barnes [1982*b*], en contra Burnyeat [1980*b*], para quien no es posible vivir del todo sin convicciones (ἀδοξάστως).

[172] Como bien señala McPherran [1989], seguido también por Spinelli [1995, pp. 326-330].

[173] No así Austin [1962, p. 29], que no entiende qué hay de sorprendente en la idea de que un bastón aparezca recto en el aire pero curvo dentro del agua. Pero sobre este punto véase Burnyeat [1979].

[174] Según la lectura de Cavelli [1979] y Fogelin [1994].

[175] Como insiste a su vez Mates [1996, pp. 61-63].

[176] No parece compartible la posición de quien termina por considerar al pirronismo como una fórmula de simple autoterapia, válida sólo para quien es ya pirroniano; no sólo el pirroniano puede efectivamente verse inquieto por los distintos modos de aparecer (a los sentidos o al pensamiento) las cosas. Sobre esto véase también Hankinson [1995, pp. 303-308].

[177] Para Nussbaum [1986, cap. VIII; 2000] tampoco los animales viven como quisieran los pirronianos, cuando, por ejemplo, defienden a sus pequeños. A esta estudiosa se le podría objetar que esto no significa que lo hagan porque piensen que está bien; lo hacen por una reacción instintiva, que no es muy distinta de la inevitabilidad de las afecciones naturales evocadas por los pirronianos.

[178] Quizá no esté del todo fuera de lugar tener en cuenta a este respecto el *Bhagavadgita*. Es interesante también el paralelo trazado por Jullien [2002] entre el pirroniano «sin opiniones» y el taoísta «sin ideas».

[179] En relación con esto Barnes [1982*b*; 1990*d*] recuerda justamente el ejemplo del llanto del niño de Wittgenstein [1953, vol. I, p. 244], porque no se trata de la «descripción» de un estado de ánimo, ni de afirmar que se prueba, sino de su expresión inmediata. Sobre el carácter no afirmativo, y por lo tanto no contradictorio, de los actos lingüísticos del pirroniano, véanse también Cavini [1981], Stough [1984], McPherran [1987], Bailey [1990], Voelke [1990*b*], Spinelli [1991], Sluiter [2000] y Castagnoli [2001]. En contra Burnyeat [1980*b*], que piensa que el escéptico, debiendo creer al menos en las propias argumentaciones (por ejemplo, los tropos), termina por contradecirse.

[180] En la lectura que lo acerca a Heráclito presentada en el *Teeteto* platónico.

[181] Quizá Sexto interpreta en sentido dogmático los que eran razonamientos dialécticos contra los médicos racionalistas. Como los de Menódoto, que «escribió un libro para mostrar que cuanto sostenía Asclepíades era falso, pese a que muchísimas veces hubiese afirmado que se debería aproximar a las cosas no evidentes como si pudieran ser tanto verdaderas como falsas» (Galeno, *Subf. Emp.* 11).

[182] Cf. p. 129.

[183] Cf. p. 129.

[184] Los médicos metódicos atribuían las enfermedades a un estado de excesiva contracción o dilatación de los canales por los que fluyen los humores del cuerpo.

[185] Los dos estados patológicos generales (contracción o dilatación de los canales del cuerpo) se decía que «se difundían» a todos los casos que presentaban los mismos síntomas.

[186] Argumentos similares se exponen en *Contra los profesores* VII, donde aparece también una larga doxografía crítica sobre el criterio que, según Sedley [1992], deriva de Antíoco y Posidonio. Sedley supone la mediación de Enesidemo y también Long [1978] cree que las argumentaciones contra el criterio derivaban de este autor. Sin embargo, Focio no alude para nada a un tratamiento propio de Enesidemo para el criterio, y la cuestión es relevante sólo

en el ámbito del argumento de la indecidibilidad entre dos alternativas contrastadas, que en Enesidemo, como se ha visto, no sucede.

[187] En realidad Sexto afirma más veces (ya en *Pyrr. Hyp.* I, 78, pero también en II, 95 y en *Math.* VII, 25. y VIII, 141-142) que el criterio, a diferencia de los signos y demostraciones, toma la verdad de las cosas evidentes que aparecen directamente a los sentidos o al pensamiento. De hecho, toda la discusión de Sexto intenta demostrar especialmente que «la declaración de evidencia no es criterio válido para la verdad» [Dal Pra 1975, p. 490]. La incongruencia de este pasaje ha sido explicada por Striker [1974] suponiendo que Sexto está traduciendo en términos escépticos la posición dogmática; en otras palabras, que Sexto definiría como oscuras las cosas que los dogmáticos consideran evidentes. Brunschwig [1988] en cambio pone en causa el significado que los epicúreos daban al término criterio, a partir del cual contribuye a clarificar y hacer evidentes, confirmando o no una sensación, las cosas sólo momentáneamente oscuras.

[188] Como señala Hankinson [1995, p. 195], Sexto anticipa el argumento de Berkeley de que no se puede conocer la sustancia de Locke.

[189] Según las descripciones de Cleantes y Crisipo respectivamente.

[190] Véase Rossitto [1981].

[191] Así Long [1978].

[192] Cf. p. 137.

[193] Como ya en los *Esbozos* I, 62, 63, 78.

[194] Por ejemplo «Si hay fiebre, hay enfermedad; hay fiebre, luego hay enfermedad».

[195] «Si hay humo hay fuego; hay humo, luego hay fuego». De manera que en *Contra los profesores* VIII se examina también el caso epicúreo, en que el antecedente no es una proposición sino un dato empírico.

[196] Salida que en cambio tuvieron en el ámbito de la medicina empírica. Sobre esto ya se pronunciaron Phillipson [1881, pp. 52-63], Natorp [1884, cap. III], luego, sobre todo, Glidden [1983], Allen [1990], y Chiesa [1990].

[197] Sexto refiere, sin pronunciarse a favor de ninguno de ellos, la visión extensiva de Filón, la intensiva de Diodoro, que implica consideraciones de tiempo y modo, y la de Crisipo para el que las conexiones contingentes no son suficientes para establecer inferencias verdaderamente condicionales. Según Chisholm [1941] Sexto en un último análisis se habría adherido a la concepción de Diodoro.

[198] Así Nasti de Vincentis [1981] y también Hankinson [1995, p. 209].

[199] De la relación entre estos dos aspectos se ha ocupado Barnes [1980].

[200] Se trata de la definición que Brunschwig [1980], después de haber examinado las diferentes versiones citadas por Sexto, atribuye a Crisipo.

[201] Algo semejante dice Wittgenstein de Kripke [1982], como señala Hankinson [1995, p. 209].

[202] Para la mayoría de los lógicos modernos esto puede parecer absurdo –la redundancia no es un error lógico, sino eventualmente estético–, sin embargo, no era así para los estoicos ni tampoco para Aristóteles, para los que condición necesaria de la verdad de una implicación era que sus antecedentes tuvieran algo en común con el consecuente (en términos modernos, que la implicación fuera relevante). Sobre esto véase Frede [1974] y sobre todo Barnes [1980].

[203] Como decía en *Contra los profesores* VIII, 367, una demostración así no debería funda-

mentarse en principios primarios e indemostrados, como pretendían los dogmáticos. Para los estoicos su verdad está garantizada por la existencia de representaciones aprehensivas, de las que Sexto demostró ya su falta de fundamento. Aristóteles (*An. Post.* 72b 5-15) creía en cambio identificarlas en las tesis y en las hipótesis de las ciencias particulares, obtenidas por inducción a partir de la observación empírica o dialécticamente a partir de la discusión de las tesis de los sabios y de la mayoría de las personas; Sexto apenas aclaró el carácter circular de la inducción y se detendrá poco más adelante en los peligros de la existencia de los fenómenos contrafácticos (*Pyrr. Hyp.* II, 195-197, 204), mientras que contra el criterio de la mayoría y el de los sabios se había ya expresado en la sección relativa al criterio agente. A la discusión a propósito de las relaciones entre escepticismo y fundacionalismo se refirió en el párrafo 2.

[204] A lo que recurre explícitamente Wittgenstein [1953], también la idea de la finalidad de la filosofía remonta a Hegel [1802; 1817] y es compartida por Heidegger [1927] y, en época más reciente, por Rorty [1984].

[205] Como ejemplifican por ejemplo algunos de los últimos diálogos platónicos, como el *Sofista,* el *Político* y el *Filebo.*

[206] Esta es la clasificación de Alcino, platónico que vivió entre los siglos I-II d. C.; Platón y Aristóteles utilizaban sólo los últimos dos.

[207] Quizá la referencia sea a Diógenes el cínico (Dióg. L., VI, 39). Similar será el «argumento» de Moore contra la duda cartesiana.

[208] La bipartición es estoica, pero incluye dos de las causas aristotélicas; faltan la causa formal y la final, pero no casualmente, desde el momento en que no pueden ser consideradas causas del mismo modo que las otras, esto es, directamente «productoras» de un efecto.

[209] Distinta era la postura de los académicos, que, como se vio, concedía un asentimiento limitado. Sobre esto véase también Coloubaritsis [1990].

[210] Que según Knuuttila e Sihvola [2000] reaparece en Wittgenstein.

[211] Pero no sólo: véase Mackie [1977; 1982].

[212] En *Contra los profesores* IX la relación causal examinada era la triádica aristotélica entre sujeto del acontecimiento causal (el sol), acontecimiento causal (derretimiento de la cera) y objeto del acontecimiento causal (la cera). Aquí parece estar en juego una noción diádica de causa que remonta a los estoicos. para los que la causa (el sol) no produce un acontecimiento (el derretimiento de la cera), sino una modificación del objeto (la cera derretida). Sin embargo, se presupone igualmente una ontología del acontecimiento causal, así que la diferencia entre estoicos y aristotélicos es irrelevante para los fines de Sexto. Al respecto véase Barnes [1983].

[213] El término πιθανόν aquí no tiene valor técnico y no indica una adhesión a la postura de Carnéades.

[214] Para Barnes [1983], en cambio, Sexto reconoció la existencia de determinadas relaciones objetivas entre los fenómenos, las sugeridas de hecho por los signos rememorativos: el estudioso aduce para defender esto los pasajes en que Sexto afirma que una herida en el corazón provoca la muerte (*Math.* V, 104); que el movimiento o el reposo de un cuerpo deben tener una causa (*Math.* X, 16, 246); que el alimento es causa del crecimiento (*Pyrr. Hyp.* I, 131), la medicina, de la curación (*Pyrr. Hyp.* III, 59 etc.), las diversas constituciones de los hombres, de la diferencia entre sus sensaciones (*Pyrr. Hyp.* I, 21 etc.). Sin embargo, de ello duda Brunschwig [1984, p. 241, nota 28].

[215] Como señala Barnes [1983], el dogmático podría evitar el argumento de Sexto sustituyendo la palabra «efecto» por el indefinido «algo» y definir la causa como «aquello por cuya causa sucede algo». El mismo Barnes reconoce que el dogmático podría no obstante incurrir en críticas empiristas del tipo de las de Hume (no existe ninguna percepción de algo como productor de otra cosa, sino sólo de algo que precede a algo), pero, como se ha visto, (cf. *supra*), piensa que de esto no hay trazas en Sexto.

[216] Probablemente Enesidemo, aunque los argumentos de *Contra los profesores* IX eran ligeramente diferentes [Barnes 1983].

[217] Esto, como se dijo en el párrafo I.4, presupone que la causa «precede» al efecto, cosa sobre la que no todos hoy están de acuerdo; pero así es como se pensaba en época de Sexto [Barnes 1983].

[218] Como bien demuestra Burnyeat [1984].

[219] Como se ha dicho, falta la lógica, que, sin embargo, constituye el objeto de los libros VII y VIII.

[220] Para Barnes [1988*b*] en *Math.* I-VI actúan dos formas de escepticismo, una más radical, según la cual ni existe ningún arte, desde el momento en que ninguna forma de enseñanza es posible, y una más moderada, según la cual existen artes enseñables por medio del ejemplo.

[221] Para los precedentes de todas estas críticas en los sofistas y en Aristóteles cf. Blank [1998, pp. XVII-XXXIV].

[222] Así también Barnes [1988*b*], según el cual las dos argumentaciones se emplean según la diferente gravedad de la enfermedad dogmática.

[223] Así ya Janácek [1948], que señaló la ausencia en estos libros del término ἐποχή (suspensión del juicio). No son muchos los estudios dedicados a esta obra en su conjunto modernamente; los más importantes son los de Fortuna [1986], Barnes [1988*b*] y Desbordes [1990].

[224] Así Decleva Caizzi [1922*b*, pp. 318-327] y Blank [1998, pp. XLV-XLVII].

[225] Evidentemente el problema forma parte de las cosas «oscuras» sobre las que el pirroniano no se pronuncia.

[226] No obstante, también en este caso Sexto admite un equivalente práctico, como muestra la expresión ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν en *Pyrr. Hyp.* I, 4; y efectivamente toda la parte crítica del pirronismo tiene una dimensión histórica. Sobre todo esto véase Cassin [1990].

[227] La apelación a Platón que Sexto hace en *Pyrr. Hyp.* II, 12 se refiere al *Gorgias*, ya que en el *Fedro* se asiste a la fundación filosófica de la retórica.

[228] Sluiter [2000] en la línea de Glidden [1983].

[229] De este libro se ocupó Mueller [1982].

[230] Sobre la matemática de Sexto véase Freytag [1995].

[231] La de Sexto era considerada la mejor introducción a la astrología griega por Housman [1930, p. XVIII].

[232] Así también Spinelli [2000, p. 33].

[233] Así también Hankinson [1995, p. 259].

[234] Sexto no puede pronunciarse en cambio desde el punto de vista teórico, de lo contrario caería en el dogmatismo negativo.

[235] Spinelli [2000, pp. 160-161].

[236] Spinelli [2000, pp. 38 y 40].

[237] Como señalan Spinelli [2000, p. 15] y Desbordes [1990, p. 168] el libro v de *Contra los profesores* resulta el último eslabón de una larga tradición crítica, a continuación de la cual, a partir de Tolomeo (s. III d. C.), la astrología asumirá definitivamente un carácter conjetural.

[238] Así Greaves [1986, p. 246].

[239] De esto se han ocupado Frede [1979], Popkin [1979], Burnyeat [1982; 1984]; Floridi [2002].

[240] Además del estudio de Popkin [1980] sobre la recepción del escepticismo antiguo en las épocas moderna y contemporánea véanse los ensayos recogidos por Burnyeat [1983] y Sihvola [2000].

Referencias bibliográficas

Fuentes

Pirronianos

Pirrón

F. Decleva Caizzi (ed.), *Pirrone. Testimonianze,* Bibliopolis, Nápoles 1981.

Timón

H. Diels (ed.), *Poetarum Philosophorum Fragmenta,* Weidmann, Berlín 1901.

Lloyd-Jones y Parsons (eds.), *Supplementum Hellenisticum,* De Gruyter, Berlín 1981.

Académicos

Aulo Gelio

Noctes Atticae, Loeb Classical Library, Harvard 1968.

Cicerón

Academica (Varro y *Lucullus),* Loeb Classical Library, Harvard 1933.

De fato, Loeb Classical Library, Harvard 1923.

De divinatione, Loeb Classical Library, Harvard 1923.

De natura deorum, Loeb Classical Library, Harvard 1933.

De finibus malorum et bonorum, Loeb Classical Library, Harvard 1925.

Diógenes Laercio

Vitae Philosophorum IV, Loeb Classical Library, Harvard 1925.

Numnio

Fragments, Les Belles Lettres, París 1973.

Plutarco

Adversus Colotes, Moralia vol. XIV, Loeb Classical Library, Harvard 1967.

Pyrroniae hypotyposeis I-III, Loeb Classical Library, Harvard 1933.

Adversus Mathematicos I-VI, Loeb Classical Library, Harvard 1949.

Adversus Mathematicos VII-VIII, Loeb Classical Library, Harvard 1935.
Adversus Mathematicos IX-XI, Loeb Classical Library, Harvard 1936.

Neopirronianos

Aristocles de Mesina
Testimonies and fragments, Oxford University Press, Oxford 2001.
Aulo Gelio
Noctes Atticae, Loeb Classical Library, Harvard 1968.
Diógenes Laercio
Vitae Philosophorum IX, Loeb Classical Library, Harvard 1925.
Filón de Alejandría
De ebrictate, en *Works*, vol. III, Loeb Classical Library, Harvard 1930.
Focio
Bibliotheca, Les Belles Lettres, París 1959-1977.
Galeno
On Medical Experience, trad. inglesa del árabe por R. Walzer, Oxford 1947.
Subfiguratio Empirica, en C. G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, Olms, Hildesheim 1964-1965.
De sectis, en C. G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, Olms, Hildesheim 1964-1965.
Sexto Empírico
Pyrroniae hypotyposes I-III, Loeb Classical Library, Harvard 1933.
Adversus Mathematicos I-VI, Loeb Classical Library, Harvard 1949.
Adversus Mathematicos VII-VIII, Loeb Classical Library, Harvard 1935.
Adversus Mathematicos IX-XI, Loeb Classical Library, Harvard 1936.

Literatura secundaria

Una excelente bibliografía sobre el escepticismo antiguo, incluyendo los trabajos publicados entre 1880 y 1978, fue compilada por L. Ferraria y G. Santese y publicada en *Lo scetticismo antico*, en edición de G. Giannantoni, Bibliopolis, Nápoles, 1981. La continuación, que cubre los años de 1979 a 1988, ha sido reunida por P. Misuri y publicada por «Elenchos» (1990/2). A continuación se reúnen solamente los trabajos citados en nuestro texto e intentan

ser ilustrativos también para el debate sobre el escepticismo antiguo continuado en los años noventa. Posibles omisiones son del todo involuntarias.

AA. VV.

1992 *Sesto Empirico e il pensiero antico,* en «Elenchos», XIII, Actas del congreso organizado por el C. N. R. en Sestri Levante los días 28 mayo-1 junio el año 1991.

Alesse, F.

1994 *Panezio di Rodi e la tradizione stoica,* Bibliopolis, Nápoles.

2000 *Panezio di Rodi, Testimonianze,* Bibliopolis, Nápoles.

Algra, K.

1997 *Chrysippus, Carneades, Cicero: the ethical* divisiones *in Cicero* Lucullus, en **Inwood** y **Mansfeld** [1997].

Algra, A., Barnes, J., Mansfeld, J. y Schofield, M.

1999 (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge.

Allen, J.

1990 *The skepticism of Sextus Empiricus,* en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* vol. II, 36. 4, De Gruyter, Berlín.

1994 *Academic probabilism and Stoic epistemology,* en «Classical Quarterly», XLIV, pp. 85-113.

1997 *A Carneadean argument in Cicero's Academic books,* en **Inwood** y **Mansfeld** [1997].

Annas, J.

1980 *Truth and knowledge,* en **Barnes** y otros [1980].

1986 *Doing without objective values: ancient and modern strategies,* en **Schofield** y **Striker** [1986].

1988 *The heirs of Socrates,* en «Phronesis», XXXIII, pp. 100-112.

1992*a Plato and the sceptic,* en J. Klagge y N. Smith (eds.), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues,* «Oxford Studies in Ancient Philosophy», suppl., pp. 43-72.

1996 *Scepticism, old and new,* en M. Frede y G. Strike (eds.), *Rationality in Free Thought,* Oxford University Press, Oxford.

Annas, J. y Barnes, J.

1985 *The Modes of Scepticism,* Cambridge University Press, Cambridge.

1994 *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism,* Cambridge University Press, Cambridge.

Arnim, H. von

1888 *Quellenstudien zu Philo von Alexandria,* en «Philologische Untersuchungen», XI, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín.

1903-1924 *Stoicorum Veterum Fragmenta,* 3 vols., Teubner, Leipzig.

Aronadio, F.

1990 *Due fonti laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia,* en «Elenchos», XI, pp. 205-255.

Ausland, H.

1989 *On the moral origin of the pyrrhonian philosophy,* en «Elenchos», X, pp. 359-434.

Austin, J. L.

1962 *Sense and Sensibilia,* Clarendon Press, Oxford.

Ayer, A. J.

1956 *The Problem of Knowledge,* MacMillan, Londres.

Bächli, A.

1990 *Untersuchungen zur Pyrrhonischen Skepsis,* Paul Haupt, Berna.

Badaloni, P.

1984 (ed.), *La storia della filosofia como sapere critico,* Angeli, Milán.

Bailey, A.

1990 *Pyrrhonean scepticism and the self-refutation argument,* en «Philosophical Quarterly», XL, pp. 27-44.

Baltes, M. y Dörrie, H.

1990 *Der Platonismus in den Antike,* vol. II, Fromann-Holzboog, Suttugart-Bad Cannstatt.

Barigazzi, A.

1966 *Favorino di Arelate: Opere,* Le Monnier, Florencia.

Barnes, J.

1980 *Proof destroyed,* en **Barnes** y otros [1980].

1982*a* *Medicine, experience and logic,* en **Barnes** y otros [1982].

1982*b* *The beliefs of a Pyrrhonist,* en «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXVIII, pp. 1-29.

1983 *Ancient scepticism and causation,* en **Burnyeat** [1983].

1986 *Diogene Laerzio e il Pirronismo,* en «Elenchos», VII, pp. 385-427.

1987 *An Aristotelian way with scepticism,* en M. Matthen (ed.), *Aristotle Today,* Academic Printing and Publishing, Edmonton.

1988*a* *Bits and pieces,* en **Barnes** y **Mignucci** [1988].

1988*b* *Scepticism and the arts,* en **Hankinson** [1988].

1988*c* *La possibilità di una vita scettica,* en «Atti e Relazioni dell' Accademia Pugliese delle scienze», XLV, pp. 1-30.

1988*d* *Scepticism and relativity,* «Philosophical Studies», XXXII, pp. 1-31.

1989 *Antiochus of Ascalon,* en J. Barnes y M. Griffin, *Philosophia Togata,* Oxford University Press, Oxford.

1990*a* *Some ways of scepticism,* en S. Everson, *Epistemology,* Cambridge University Press, Cambridge.

1990*b* *The Toils of Scepticism,* Cambridge University Press, Cambridge.

1990*c* *La διαφωνία Pyrhonienne,* en **Voelke** [1990].

1990*d* *Pyrrhonism, belief and causation: observation on the scepticism of Sextus Empiricus,* en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* vol. II 36. 4, De Gruyter, Berlín.

1990*e* *Scepticism and naturalism,* en «Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis», sect. philos. sociol., XXII/XXIII, pp. 7-10.

1992 *Diogenes Laertius IX 61-116: The Philosophy of Pyrrhonism,* en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* vol. II 36. 4, De Gruyter, Berlín.

Barnes, J., Brunschwig, J., Burnyeat, M. y Schofield, M.

1980 (eds.), *Doubt and Dogmatism,* Oxford University Press, Oxford.

1982 *Science and Speculation,* Cambridge University Press, Cambridge.

Barnes, J. y Mignucci, M.

1988 (eds.), *Matter and Metaphysics,* Bibliopolis, Nápoles.

Barton, T.

1994 *Ancient Astrology,* Routledge, Londres-Nueva York.

Bastianini, G. y Sedley, D.

1995 *Commentarium in Platonis* Theaetetum, en «Corpus dei papiri filosofici e latini», III, pp. 227-562.

Berkeley, G.

1710 *Principles of Human Knowledge.*

Berti, E.

1981 *La critica allo scetticismo nel IV libro della* Metafisica, en **Giannantoni** [1981*b*].

Bett, R.

1989 *Carneades'* Pithanon*: a reappraisal of its role and status,* en «Oxford Studies in Ancient Philosophy», VII, pp. 59-94.

1990 *Carneades' distinction between assent and approval,* en «Monist», LXXVIII, pp. 3-21.

1994*a* *Aristocles on Timon on Pyrrho: the text, its logic and its credibility,* en «Oxford Studies in Anciente Philosophy», XII, pp. 137-181.

1994*b* *Sextus'*Againts the Ethicists*: scepticism, relativism or both?,* en «Apeiron», XXVII, pp. 123-161.

1994*c* *What did Pyrrho think about «The Nature of Divine and the Good»?,* en «Phronesis», XXXIX, pp. 303-337.

1997 (ed.), *Sextus Empiricus, Against the Ethicists,* Clarendon Press, Oxford.

2000 *Pyrrho, His Antecedents, His Legacy,* Oxford University Press, Oxford.

Blank, D.

1998 (ed.), *Sextus Empiricus, Againts the Grammarians,* Clarendon Press, Oxford.

Bobzien, S.

1998 *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy,* Clarendon Press, Oxford.

Bonazzi, M.

2003*a* *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone,* LED, Milán.

2003*b* *Accademici e Pirroniani nell' Anonimo al* Teeteto, en «Acme».

Bouché-Leclercq, A.

1879-1882 *Histoire de la Divination dans l'Antiquité,* 4 vols., Scientia, Aalen.

1899 *L'Astrologie Grecque,* Culture et Civilisation, Bruselas.

Brancacci, A.

1980 *Democrito e la tradizione cinica,* en F. Romano (ed.), *Democrito e l'atomismo antico,* Università di Catania, Catania.

1981 *La filosofia di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo,* en **Giannantoni** [1981*b*].

Brennan, T.

1994 *Criterion and appearance in Sextus Empiricus; the scope of sceptical doubt, the status of sceptical belief,* en «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XXXIX, pp. 151-169.

Brittain, C:

2001 *Philo of Larissa,* Oxford University Press, Oxford.

Brochard, V.

1923[2] *Les Sceptiques Grecs,* Vrin, París.

Brunschwig, J.

1980 *Proof defined,* en **Barnes** y otros [1980].

1988 *Sextus Empiricus on the* kriterion*: the sceptic as a conceptual legate,* en

J. M. Dillon y A. Long (eds.), *The Question of Eclecticism,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, reimpr. en **Brunschwig** [1994*a*].

1990 *La formule ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ chez Sextus Empiricus,* en **Voelke** [1990], trad. ingl. en **Brunschwig** [1994*a*].

1994*a* *Papers in Hellenistic Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge.

1994*b* *Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho* en **Brunschwig** [1994*a*].

1994*c* *The title of Timon's* Indalmoi*: from Odysseus to Pyrrho,* en **Brunschwig** [1994*a*].

1997 *L'Aphasie pyrrhonienne,* en C. Lévy y L. Pernot (eds.), *Dire l'évidence,* L'Harmattan, París-Montreal.

1999 *The beginning of Hellenistic epistemology,* en **Algra** y otros [1999].

Burkhard, V.

1973 *Die Angebliche Heraclit-Nachfolge des Skeptiker Aenesidemus,* Habelt, Bonn.

Burnyeat, M. F.

1976*a* *Protagoras and self-refutation in later Greek philosophy,* en «Philosophical Review», LXXXV, pp. 44-69.

1976*b* *Protagoras and self-refutation in Plato's* Theaetetus, en «Philosophical Review», LXXXV, pp. 172-179, reimpr en S. Everson, *Epistemology,* Cambridge University Press, Cambridge.

1979 *Conflicting appearances,* en «Proceedings of the British Academy», LXV, pp. 69-111.

1980*a* *Tranquility without a stop: Timon, Fr. 68,* en «Classicla Quarterly» XXX, pp. 86-93.

1980*b* *Can the Sceptic live his Scepticism?,* en **Barnes** y otros [1980] y **Burnyeat** [1983].

1982*a* *The origin of non-deductive inference,* en **Barnes** y otros [1982].

1982*b* *Idealism and Greek philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed,* en «Philosophical Review», XCI, pp. 3-40.

1982*c* *Gods and heaps,* en **Schofield** y **Nussbaum** [1982].

1983 (ed.), *The Sceptical Tradition,* California University Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres.

1984 *The sceptic in his place and time,* en **Rorty** y otros [1984].

1997 *Antipater and selfrefutation: elusive arguments in Cicero's* Academica, en **Inwood** y **Mansfeld** [1997].

Cambiano, G.

1977 *Il problema dell'esistenza di una scuola megarica,* en G. Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica,* Il Mulino, Bolonia.

1999 *Philosophy, science and medicine,* en **Algra** y otros [1999].

Cambiano, G. y Repici, L.

1998 *Hegel e la Nuova Accademia,* en A. M. Battegazzore (ed.), *Hegel e la filosofia ellenistica,* Actas del Congreso de Cagliari, Edizioni AV, Cagliari.

Cartesio, R.

1641 *Meditationes de Prima Philosophia.*

Cassin, B.

1990 *L'Histoire chez Sextus Empiricus,* en **Voelke** [1990].

Castagnoli, L.

2000 *Self-bracketing Pyrrhonism,* en «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XVIII, pp. 263-328.

Caujolle-Zaslawsky, F.

1990 *L' opposition ἴδιον / κοινόν chez Sextus Empiricus,* en **Voelke** [1990].

Cavell, S.

1979 *The Claim of Reason,* Oxford University Press, Oxford.

Cavini, W.

1981 *Sesto Empirico e la logica dell' apparenza,* en Giannantoni [1981*b*].

Chatzilysandros, E.

1970 *Geschichte der skeptischen Tropen ausgehend von Diogenes Laertius und Sextus Empiricus* (Abhandlungen zur griechischen Philosophie I), Múnich.

Chiesa, C.

1981 *Sextus sémiologue: le problème des signes commémoratifs,* en **Voelke** [1990].

Chiesara, M. L.

2001 (ed.), *Aritocles of Messene. Testimonies and Fragments,* Oxford University Press, Oxford.

2002 *Enesidemo e i tropi in Aristocle di Messene,* en «Acme», LV, pp. 33-56.

Chisholm, R. M.

1941 *Sextus Empiricus and Modern Empiricism,* en «Philosophy of Science», VIII, pp. 371-384.

Coloubaritsis, L.

1990 *La problématique sceptique d'un impensé: ἡ σκέψις,* en **Voelke** [1990].

Conche, M.

1973 *Pyrrhon ou l' apparence,* Éditions de Mégare, Villiers-sur-Mer.

Cortassa, G.

1973 *La problematica dell' uomo misura in Sesto Empirico,* en «Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino», Classe di scienzi morali, CVII, pp. 783-816.

1975 Τὸ φαινόμενον e τὸ ἄδηλον *in Sesto Empirico,* en «Rivista di Filologia e d' Istruzione Classica», CIII, pp. 276-292.

1976 *Due giudizi di Timone di Fliunte,* «Rivista di Filologia e d' Istruzione Classica», CIV, pp. 312-326.

1978 *Note ai Silli di Timone di Fliunte,* en «Rivista di Filologia e d' Istruzione Classica», CVI, pp. 140-155.

1982 *Timone e Parmenide. Un' interpretazione di Timone fr. 4 W (= 44 D),* en «Rivista di Filologia e d' Istruzione Classica», CX, pp. 416-429.

Couissin, P.

1927 *La Critique du Réalisme des Concepts chez Sextus Empiricus,* en «Revue d' Histoire de la Philosophie», I, pp. 377-405.

1929*a* *L'origine et l'évolution de l'ἐποχή,* en «Revue des Études Grecques», XLII, pp. 373-397, trad. ingl. y reimpr en Burnyeat [1983].

1929*b* *Le Stoicisme de la Nouvelle Académie,* en «Revue d' Histoire de la Philosophie», III, pp. 241-276, trad. ingl. y reimpr. en Burnyeat [1983].

1941 *Le sorites de Carnéade contre le polythéisme,* en «Revue des Études Grecques», LIV, pp. 43-57.

Credaro, L.

1893 *Lo scetticismo degli Accademici,* 2 vols., Cisalpino, Milán.

Crönert, W.

1905 *Kolotes und Menedemos (Studien zur Paläographie und Papyruskunde),* Avenarius, Leipzig.

Dal Pra, M.

1975[2] *Lo Scetticismo Greco,* Laterza, Bari.

1981 *Scetticismo e realismo,* en **Giannantoni** [1981*b*].

D'Agostini, F.

2002 *Disavventure della verità,* Einaudi, Turín.

Decleva Caizzi, F.

1966 (ed.), *Antisthenis Fragmenta,* Istituto editoriale Cisalpino, Milán-Varese.

1980 *Τύφος: contributo alla storia di un concetto,* en «Sandalion», III, pp. 53-66.

1981*a* *Prolegomini ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide,* en **Giannantoni** [1981*b*].

1981*b* (ed.), *Pirrone. Testimonianze,* Bibliopolis, Nápoles.

1984*a* *Pirrone e Democrito – gli atomi: un «mito»?,* en «Elenchos», V, pp. 5-23.

1984*b* *Timone di Fliunte: i frammenti 74, 75, 76 Diels,* en Badaloni [1984].

1986 *Pirroniani ed Accademici nel III secolo a. C.,* en H. Flashar y O. Gigon (eds.), *Aspects de la philosophie hellénistique,* Entretiens de la Fondation Hardt 32, Ginebra, pp. 147-183.

1988 *La «materia scorrevole» sulle tracce di un dibattito perduto,* en **Barnes** y **Mignucci** [1988].

1990 *Timone e i filosofi,* en **Voelke** [1990].

1992*a* *Aenesidemus and the Academy,* en «Classical Quarterly», XLII, pp. 176-189.

1992*b* *Sesto e gli scettici,* en «Elenchos», XIII, pp. 279-327.

1992*c* *Il libro IX delle «Vite dei filosofi» di Diogene Laerzio,* en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* vol. II, 36. 6, De Gruyter, Berlín.

1993 *L' elogio del cane. Sesto Empirico, «Schizzi Pirroniani»,* I, 62-78, en «Elenchos», XIV, pp. 305-330.

1995 *Aenesidemus versus Pyrrho: il fuoco scalda «per natura» (Sextus M. VIII 215 e XI 69),* en L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect,* New Brunswick-Londres, Transactions Publisher.

1996 *Pirrone, pirroniani, pirronismo,* en W. Burkert, L. Gemelli Marcino, E. Matelli y L. Orrelli (eds.), *Frammentsammlungen philosophischer Texte der Antike,* Gotinga.

Deichgräber, K.

1930² *Die Griechische Empirikeschule: Sammlung und Darstellung der Lehre,* Weidmann, Berlín.

De Lacy, P. H.

1953 *Plutarch and the Academic Sceptics,* en «Classical Journal», XLIX, pp. 79-85.

1958 Οὐ μᾶλλον *and the antecedents of ancient scepticism,* en «Phronesis», III, pp. 59-71.

Desbordes, F.

1990 *Le scepticisme et les arts libéraux,* en **Voelke** [1990].

Diels, H.

1879 (ed.), *Doxographi Graeci,* De Gruyter, Berlín.

1889 *Reiskii animadversiones in Laertium Diogenem,* en «Hermes», XXIV, pp. 302-325.

1901 (ed.), *Poetarum Philosophorum Fragmenta,* Weidmann, Berlín.

Diels, H. y Kranz, W.

1951[6] (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Weidmann, Berlín.

Di Marco, M.

1989 (ed.), *Timone di Fliunte, Silli,* Ateneo, Roma.

Donini, P. L.

1974-1975 *Fato e volontà umana in Crisippo,* en «Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino», CIX, pp. 1-44.

1982 *Le scuole, l' anima, l' impero,* Rosemberg & Sellier, Turín.

1986*a* *Plutarco, Ammonio e l' Accademia,* en F. E. Brenk e I. Gallo (eds.), *Miscellanea plutarchea,* Actas del I Congreso de estudios sobre Plutarco (Roma 23 noviembre 1985), Ferrara, 1986, pp. 97-110.

1986*b* *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l' unità della tradizione platonica secondo Plutarco,* en G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica,* Tirrena Stampatori, Turín, 1986, pp. 203-226.

Dorandi, T.

1991 (ed.), *Filodemo. Storia dei filosofi: Platone e l' Accademia,* Bibliopolis, Nápoles.

1999 (ed.), *Antigone de Caryste. Fargments,* Les Belles Lettres, París.

Döring, K.

1972 (ed.), *Die Megariker,* Grüner, Amsterdam.

Düsing, K.

1973 *Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Helgels Kritik der sinnlichen Gewissheit,* en «Hegel Studien», VIII, pp. 119-130.

Edelstein, L.

1967 *Ancient Medicine,* J. Hopkins University Press, Baltimore-Londres.

Edelstein, L. y Kidd, I. G.

1977 (ed.), *Posidonius: The Fragments,* Cambridge University Press, Cambridge.

Ferrari, G. A.

1968 *Due fonti sullo scetticismo antico,* en «Studi Italiani di Filologia Classica», XL, pp. 200-224.

1981 *L' immagine dell' equilibrio,* en **Giannantoni** [1981*b*].

Fine, G.

1994 *Protagoras' relativisms,* en «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», X, pp. 211-243.

Flintoff, E.

1980 *Pyrrho and India,* en «Phronesis», XXV, pp. 88-108.

Floridi, L.

2002 *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism,* Oxford University Press, Oxford.

Fogelin, R.

1994 *Pyrrhonenan reflection on knowledge and justification,*Oxford University Press, Oxford.

Forster, M. N.

1989 *Hegel and Scepticism,* Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres.

Fortuna, S.

1986 *Sesto Empirico: ENKUKLIA MATHEMATA e arti utili alla vita,* en «Studi Classici e Orientali», XXXVI, pp. 123-137.

Frede, M.

1974 *Die Stoische Logik,* Vanderhoeke & Ruprecht, Gotinga.

1979 *Die Skeptikers Meinungen,* en «Neue Hefte für Philosophie», XV/XVI, trad. ingl. y reimpr en **Frede** [1987*a*].

1980 *The original notion of cause,* en **Barnes** y otros [1980], reimpr. en **Frede** [1987*a*].

1981 *On Galen's Epistemology,* en V. Nutton (ed.), *Galen, Problems and Prospects,* Londres 1981, reimpr. en **Frede** [1987*a*].

1982 *On the method of the so-called methodical school of medicine,* en **Burnyeat** y otros [1983], reimpr. en **Frede** [1987*a*].

1983 *Stoics and Skeptics on clear and distinct impression,* en **Burnyeat** y otros [1983], reimpr. en **Frede** [1987*a*].

1984 *The Skeptic's two types of assent and the possibility of knowledge,* en **Rorty** y otros [1984], reimpr. en **Frede** [1987*a*].

1986 *Philosophy and Medicine in Antiquity,* en A. Donagan, A. Perovic y M. I. Wedin (eds.), *Human Nature and Natural Knowledge,* Reidel, Dordecht.

1987*a Essays in Ancient Philosophy,* University of Minnesota Press, Mineápolis.

1987*b The ancient Empiricists,* en **Frede** [1987*a*].

1988 *The Empiricist attitude towards reason and theory,* en **Hankinson** [1988*e*].

1990 *An Empiricist view of knowledge,* en S. Everson (ed.), *Epistemology,* Cambridge University Press, Cambridge.

1999 *Stoic Epistemology,* en **Algra** y otros [1999].

Frege, G.

1891 *Funktion und Begriff,* Pohle, Jena.

Frenkian, A. M.

1957 *Sextus Empiricus and Indian Logic,* «Philosophical Quarterly», XXX, pp. 115-126.

Freytag, W.

1995 *Mathematische Grundbegriffe bei Sextus Empiricus,* Olms, Hildesheim.

Fritz, K. von

1963 *Pyrrhon,* en *Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Berlín, vol. XXIV, cols. 89-106.

Giannantoni, G.

1981*a* *Pirrone, la scuola scettica e il sistema delle successioni,* en **Giannantoni** [1918*b*].

1981*b* (ed.), *Lo Scetticismo Antico,* 2 vols., Bibliopolis, Nápoles.

1990 (ed.), *Socraticorum Reliquiae,* 4 vols., Bibliopolis, Nápoles.

1994 *Criticò Carneade l' astrologia stoica?,* en «Elenchos», XV, pp. 201-218.

Gigante, M.

1994 (ed.), *Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica,* Antenore, Padua.

Gigon, O.

1944 *Zur Geschichte der sogennanten neuen Akademie,* en «Museum Helveticum», I, pp. 47-64.

Glidden, J.

1981 *Sceptic semiotics,* en «Phronesis», XXVIII, pp. 21-55.

Glucker, J.

1978 *Antiochus and the Late Academy,* en «Hypomnemata», LVI, Vandenhoeck-Ruprecht, Gotinga.

1995 *Probabile, veri simile, and related terms,* en J. C. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher,* Clarendon Press, Oxford.

1997 *Socrates in the Academic Books and other Ciceronian Works,* en **Inwood** y **Mansfeld** [1997].

Goedeckemeyer, A.

1905 *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus,* Weicher, Leipzig.

Görler, W.

1974 *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie,* C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg.

1977 'Ασθενῆς συγκατάθεσις. *Zur stoischen Erkenntnistheorie,* en «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», n. s. III, pp. 83-92.

1987 *Hauptursachen bei Chrysippus und Cicero?,* en «Reinisches Museum für Philosophie», CXXX, pp. 254-274.

1994 *Ältere Pyrronismums-Jüngere Akademie,* en H. Flashat (ed.), *Die Philosophie der Antike 4: die hellenistische Philosophie,* Schwabe, Basilea.

Graeser, A.

1970 *Demokrit und die skeptische Formel,* en «Hermes», CMXLVIII, pp. 300-317.

Greaves, D. D.

1986 (ed.), *Sextus Empiricus: Against the Musicians,* University of Nebraska Press, Lincoln.

Groarke, L.

1990 *Greek Scepticism,* McGill-Queens, Montreal.

Guardasole, A.

1997 (ed.), *Euclide di Taranto,* D'Auria, Nápoles.

Hankinson, J.

1987 *Causes and Empiricism,* en «Phronesis», XXXII, pp. 80-100.

1988*a Stoicism, science and divination,* en **Hankinson** [1988*b*].

1988*b Method, Medicine and Metaphysics,* Alta, Edmonton.

1988*c Science and certainty: the central issues,* en **Hankinson** [1988*b*].

1995 *The Skeptics,* Rouledge, Londres-Nueva York.

1999 *Determinism and Indeterminism,* en **Algra** y otros [1999].

Hegel, H.

1802 *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie.*

1817 *Vorlesungen über die Geshichte der Philosophie.*

Heidegger, H.

1927 *Das Ende der Philosophie,* en *Sein und Zeit,* vol. III.

Hirzel, R.

1883, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften III,* Hildesheim, Leipzig.

Holford-Strevens, L. A.

1989 *Favorinus. The Man of Paradoxes,* en J. Barnes y M. Griffin, *Philosophia Togata,* Oxford University Press, Oxford.

House, D. K.

1980 *The life of Sextus Empiricus,* en «Classical Quarterly», XXX, pp. 227-238.

Housman, A. E.

1972[2] *A. Manili Astronomi,* Hildesheim, Nueva York.

Huby, P. H. y Neal, G.

1989 *The Criterion of Truth,* Liverpool University Press, Liverpool.

Hume, D.

1739-40 *Tractatus on Human Nature.*

1748 *Enquiry Concerning Human Understanding.*

Inwood, B.

1985 *Ethics and Human Action in Early Stoicism,* Oxford University Press, Oxford.

Inwood, B. y Mansfeld, J.

1997 (ed.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books,* Brill, Leiden.

Ioppolo, A. M.

1980*a* *Aristone di Chio e lo Stoicismo Antico,* Bibliopolis, Nápoles.

1980*b* *Anassarco e il cinismo,* en F. Romano (ed.), *Democrito e l' atomismo antico,* Università di Catania, Catania.

1981 *Il concetto di «eulogon» nella filosofia di Arcesilao,* en **Giannantoni** [1918*b*].

1985*a* *L' astrologia nello scetticismo antico,* en G. Giannantoni e M. Vegetti (eds.), *La scienza ellenistica,* Bibliopolis, Nápoles.

1985*b* *Lo stoicismo di Erillo,* en «Phronesis», XXX, pp. 58-78.

1986 *Opinione e scienza,* Bibliopolis, Nápoles.

1988 *Le cause antecedenti in Cic.* De fato *40,* en **Barnes** y **Mignucci** [1988].

1990 *Presentation and Assent,* en «Classical Quarterly», XL, pp. 433-449.

1992 *Sesto Empirico e l' Accademia scettica,* en «Elenchos», XIII, pp. 169-199.

1993 *The Academic Position of Favorinus of Arelates,* «Phronesis», XXXVIII, pp. 183-213.

1994 *Accademici e Pirroniani nel III secolo d. C.,* en A. Alberti (ed.), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica,* Olschki, Florencia.

1995 *Socrate nella tradizione accademica,* en G. Giannantoni, *La tradizione socratica,* Bibliopolis, Nápoles.

2000 *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo degli accademici,* en «Elenchos», XXI, pp. 333-360.

Isnardi Parente, M.

1974 *Caratteri e struttura dell' Accademia Antica,* en E. Zeller y R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* La Nuova Italia, Florencia.

1980 (ed.), *Speusippo. Frammenti,* Bibliopolis, Nápoles.

1982 (ed.), *Senocrate. Frammenti,* Bibliopolis, Nápoles.

Janácek, K.

1948 *Prolegomena to Sextus Empiricus,* en «Acta Universitatis Palackiane Olomucensis» IV, Olomuc, Nákladem Palackého University.

1972 *Sextus Empiricus' Sceptical Methods,* Praga.

1976 *Zur Interpretation des Photios-Abschnittes über Aenesidemos,* en «Eirene», XIV, pp. 93-100.

1979 *Das Wort* Skeptikos *in Philons Schriften,* en «Listy Filologicke», CI, pp. 65-68.

1980 *Ainesidemos und Sextos Empeirikos,* en «Eirene», XVIII, pp. 5-16.

1981 *Philon von Alexandria und seine skeptischen Tropen,* en «Eirene», XIV, pp. 83-97.

Jullien, F.

1998 *Un sage est sans idées,* Éditions du Seuil, París [*Un sabio no tiene ideas,* trad. de Anne-Hélène Suárez Girard, Siruela, Madrid 2001].

Kant, I.

1781 *Kritik der reinen Vernkunft.*

Kienle, W. von

1961 *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur,* diss. Berlín.

Knuuttila, S, y Sihvola, J.

2000 *Ancient Scepticism and Philosophy of Religion,* en **Sihvola** [2000].

Krämer, H. J.

1971 *Platonismus und hellenistischen Philosophie,* Berlín-Nueva York.

1994 *Die Ältere Akademie,* en H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike 4: die hellenistische Philosophie,* Schwabe, Basilea.

Kripke, S.

1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language,* Blackwell, Oxford.

Lévy, C.

1978 *Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: l'«ésotérisme» d'Arcésilas,* en «Revue des études latines», LVI, pp. 335-348.

1980*a Opinion et certitude dans la philosophie de Carnéade,* en «Revue Belge de Philologie et d' Histoire», LVIII, pp. 30-46.

1980*b Un problème doxographique chez Cicéron: les indifférentistes,* en «Revue des études latines», LVIII, pp. 238-251.

1985 *Cicéron et la Quatrième Académie,* «Revue des études latines», LXIII, pp. 32-41.

1992 *Cicero Academicus: Recherches sur les* Acadèmiques *et sur la philosophie Ciceronienne,* École Française de Rome, París.

1993 *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie,* en J. Brunschwig y M. C. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions,* Cambridge University Press, Cambridge.

Littman, R. J.

1990 *Medicine in Alexandria,* en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* vol. II, 36. 4, De Gruyter, Berlín.

Lloyd, G. E. R.

1975 *Alcmeon and the Early History of Dissection,* en «Sudhoffs Archiv», LIX, pp. 113-147.

Lloyd-Jones, H. y Parsons, P. J.

1981 (ed.), *Supplementum Hellenisticum,* De Gruyter, Berlín.

Locke, J.

1690 *An Essay Concerning Human Understanding.*

Long, A. A.

1967 *Carneades and the stoic telos,* en «Phronesis», XII, pp. 59-90.

1971 *Freedom and determinism in the Stoic theory of human action,* en A. Long, *Problems in Stoicism,* Londres.

1978*a Timon of Phlius, Pyrronist and Satirist,* en «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXIV, pp. 68-91.

1978*b Sextus Empiricus on the criterion of truth,* en «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XXV, pp. 35-49.

1981 *Aristotle and the History of greek Scepticism,* en D. J. O'Meara, *Studies in Aristotle,* The Catholic University of America Press, Washington.

1982 *Astrology: Arguments pro and contra,* en **Barnes** y otros [1982].

1986 *Diogenes Laertius, Life of Arcesilaus,* en «Elenchos», VII, pp. 432-449.

1988 *Ptolemy on the criterion: an epistemology for the working scientist,* en J. M.

Dillon y A. Long (eds.), *The Question of Eclecticism,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, reimpr. en **Huby** y **Neal** [1989].

Long, A. y Sedley, D. N.

1987 *The Hellenistic Philosophers,* 2 vols. Cambridge University Press, Cambridge.

Lynch, J. P.

1972 *Aristotle's School,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres.

Mackie, J. L.

1977 *Ethics,* Penguin Books, Harmondsworth.

Maconi, H.

1988 *Nova non philosophandi philosophia,* «Oxford Studies in Ancient Philosophy», VI, 231-253.

Maier, H.

1900 *Die Syllogistik des Aristoteles,* Tubinga.

Mansfeld, J.

1987*a* *Number Nine, [Diog. Laert. IX 87],* en «Revue de Philosophie Antique», V, pp. 235-248.

1987*b* *Theophrastus and the Xenophanes doxography,* en «Mnemosyne», XL, pp. 286-312.

1988 *Diaphonia: The Arguments of Alexanders's* De fato *Chs. 1-2,* en «Phronesis», XXXIII, pp. 181-207.

1995 *Aenesidemus and the Academics,* en L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect,* Transaction Publisher, New Brunswick-Londres.

1997 *Philo and Antiochus in the lost* Catulus, en «Mnemosyne», LC, pp. 45-74.

Marelli, C.

1981 *La medicina empirica ed il suo sistema epistemologico,* en **Giannantoni** [1981*b*].

Mates, B.

1996 *The Skeptic Way,* Oxford University Press, Oxford.

Matthen, M.

1988 *Empiricism and ontology in ancient medicine,* en **Hankinson** [1988].

McEvilley, T.

1982 *Pyrrhonism and Madhyamika,* en «Philosophy East and West», XXXII, pp. 3-35.

McPherran, M. L.

1987 *Skeptical homeopathy and self-refutation,* en «Phronesis», XXXII, pp. 290-328.

1989 *Ataraxia and Eudaimonia,* en «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», pp. 135-171.

1990 *Pyrrhonism's arguments againts value,* en «Philosophical Studies», LX, pp. 127-142.

Mejer, J.

1978 *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background,* Steiner, Wiesbaden.

Mette, H. J.

1984 *Zwei Akademiker heute: Krantor von Soli und Arkesilaos von Pitane,* en «Lustrum», XXI, pp. 7-94.

1985 *Weitere Akademiker heute: von Lacydes bis zu Kleitomachos,* en «Lustrum», XXVII, pp. 39-148.

1986-1987 *Philon von Larisa und Antiochus von Ascalon,* en «Lustrum», XXVIII-XXIX, pp. 9-63.

Mignucci, M.

1988 *The stoic notion of relatives,* en **Barnes** y **Mignucci** [1988].

Momigliano, A.

1980 *Saggezza straniera,* Einaudi, Turín.

Moore, G. E.

1915 *The existence of the world as a problem,* en «Philosophical Review», XXIV, pp. 357-370.

Mueller, I.

1981 *Geometry and Scepticism, en* **Barnes** y otros [1982].

Mühll, von der P.

1963 *Eine Lücke im Bericht über Demokrits Lehre von Kriterion bei Diogenes Laertios,* en «Philologus», CXVII, pp. 130-131.

Nasti de Vincentis, M.

1981 *Logica scettica e implicazione stoica,* en **Giannantoni** [1981*b*].

Natorp, P.

1884 *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum,* Hertz, Berlín.

Niiniluoto, I.

2000 *Scepticism, verificationism and fallibilism,* en **Sihvola** [2000].

Nussbaum, M. C.

1986*a* *Therapeutics Arguments,* en **Schofield** y **Striker** [1986].

1991 *Skeptical purgatives: therapeutic Arguments in Ancient Skepticism,* en «Journal for the History of Philosophy», XXI, pp. 521-558.

2000 *Equilibrium: Scepticism and immersion in political deliberation,* en **Sihvola** [2000].

Opsomer, J.

1998 *In Search of the Truth,* Kawlsk, Bruselas.

Pappenheim, E.

1885 *Die Tropen der griechischen Skeptiker,* Programm des Kölnischen Gymnasium zu Berlin n. 4, R. Gärtner-Heyfelder, Berlín.

Patrick, M.

1929 *The Greek Sceptics,* Columbia University Press, Nueva York.

Pease, A. S. M.

1920-1923 *Tulli Ciceronis De divinatione libri duo,* University of Illinois Press, Urbana.

Pentzopoulou-Valalas, T.

1990 *L'apriori existentiel comme fondement du scepticisme grec,* en **Voelke** [1990].

Phillipson, T.

1881 De Philodemi Libro Περὶ Σημείων καὶ Σημειώσεων, Berlín.

Piantelli, A. B.

1978 *Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone di Elide,* en «Filosofia», XXIX, pp. 135-164.

Pohlenz, M.

1965 *Kleine Schriften,* 2 vols., Olms, Hildesheim.

Polito, R.

1994 *I quattro libri sull' anima di Sorano e lo scritto* De anima *di Tertulliano,* en «Rivista di storia della filosofia", III, pp. 423-468.

1999 *Aenesidemus' interpretation of Heraclitus,* Cambridge, DPhil diss.

2002 *Hippobotus and the Pyrrhonists.*

Popkin, R. H.

1979 *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres.

Preti, G.

1974 *Lo scetticismo e il problema della conoscenza,* en «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXIX, pp. 3-331.

Putnam, H.

1977 *Brains in a Vat.* en *Reason, Truth and History,* Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1981.

Quine, W. V.

1986 *Reply to Stroud,* en **Williams** [1993].

Reale, G.

1981 *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide,* en **Giannantoni** [1981*b*].

Reesor, M. E.

1978 *Necessity and fate in Stoic philosophy,* en J. M. Rist, *The Stoics,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres.

Robin, L.

1944 *Pyrrhon et le Scepticisme Grec,* París.

Rorty, R., Schneewing, J. y Skinner, O.

1984 (eds.), *Philosophy in History,* Cambridge University Press, Cambridge.

Ross, W. D.

1924 (ed.), *Aristotle's Metaphysics,* Clarendon Press, Oxford.

Rossetti, L.

1990 *Sulla differenza tra il fenomenismo di Protagora e il fenomenismo scettico,* en **Voelke** [1990].

Rossitto, C.

1981 *Sull' uso della contraddizione in Sesto Empirico,* en **Giannantoni** [1981*b*].

Russo, A.

1972 (ed.), *Sesto Empirico, Contro i matematici,* Laterza, Bari.

1975 (ed), *Sesto Empirico, Contro i logici,* Laterza, Bari.

1978 (ed.), *Sesto Empirico, Schizzi pirroniani,* Laterza, Bari.

1995 (ed.), *Sesto Empirico, Contro i fisici, Contro i moralisti,* Laterza, Roma-Bari 1990.

Sandbach, H.

1971 *Phantasia kataleptike,* en A. A. Long, *Problems in Stoicism,* University of London, Londres.

Sharples, W. R.

1981 *Necessity in the stoic doctrine of fate,* en «Symbolae Osloenses», XVI, pp. 81-93.

Schmekel, A.

1938 *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* vol. I: *Forschungen zur Philosophie des Hellenismus,* Berlín.

Schofield, M.

1986*b* *Cicero for and against divination,* en «Journal of Roman Studies», LXXVI, pp. 47-65.

1991 *The Stoic Idea of the City,* Cambridge University Press, Cambridge.
1996 *Epilogismos. An appraisal,* en M. Frede y G. Striker (eds.), *Rationality and Greek Thought,* Clarendon Press, Oxford.

Schofield, M. y Nussbaum, M. C.
1982 (ed.), *Language and Logos,* Cambridge University Press, Cambridge.

Schofield, M. y Striker, G.
1986 (eds.), *The Norms of Nature,* Cambridge University Press, Cambridge.

Sedley, D.
1977 *Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy,* en «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXIII, pp. 74-120.
1980 *The protagonists,* en **Barnes** y otros [1980].
1981 *The end of the Academy,* en «Phronesis», XXVI, pp. 67-75.
1983 *The motivation of Greek scepticism,* en **Burnyeat** [1983].
1992 *Sextus Empiricus and the atomist criteria of truth,* en «Elenchos», XIII, pp. 19-56.
1993 *Chrysippus on psychophysical causality,* en J. Brunschwig y M. C. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions,* Cambridge University Press, Cambridge.

Sihvola, J.
2000 (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition,* The Philosophical Society of Finland, Helsinki.

Sillitti, G.
1977 *Alcune considerazioni sull' aporia del sorite,* en G. Giannantoni, *Scuole socratiche minori,* Il Mulino, Bolonia.

Sluiter, I.
2000 *The Rhetoric of Scepticism: Sextus against the Language Specialists,* en **Sihvola** [2000].

Solmsen, F.
1961 *Greek philosophy and the discovery of the nerves,* en «Museum Helveticum», XVIII, pp. 150-197.

Sorabji, R. K.
1980 *Causation, laws and necessity,* en **Barnes** y otros [1980].
2000 *Emotions and Peace of Mind,* Oxford University Press, Oxford.

Soreth, M.
1968 *Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos,* en «Archiv für Geschichte der Philosophie», L, pp. 48-72.

Spinelli, E.

1991 *Sceptics and language,* en «Histoire, Epistemologie, Langage», XIII, pp. 57-70.

1995 (ed.), *Sesto Empirico. Contro gli etici,* Bibliopolis, Nápoles.

1997 *La corporeità del tempo. Ancora su Enesidemo e il suo eraclitismo,* en G. Casertano (ed.), *Il concetto di tempo,* Loffredo, Nápoles.

2000*a* *Sextus Epiricus, the neighboring philosophies and the sceptical tradition (again on PH I 220-225),* en **Sihvola** [2000].

2000*b* (ed.), *Sesto Empirico. Contro gli astrologi,* Bibliopolis, Nápoles.

Steinmetz, P.

1994 *Die Stoa,* en H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike 4: die hellenistische Philosophie,* Schwabe, Basilea.

Stopper, M. R.

1983 *Schizzi Pirroniani,* en «Phronesis», XXVIII, pp. 265-297.

Stough, C. L.

1969 *Greek Skepticism,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres.

1978 *Stoic determinism and moral responsability,* en J. M. Rist, *The Stoics,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres.

1984 *Sextus Empiricus on non-assertion,* en «Phronesis», XXIX, pp. 137-164.

Strawson, P.

1985 *Skepticism and Naturalism. Some Varieties,* Methuen, Londres.

Striker, G.

1974 Κριτήριον τῆς ἀληθείας, en «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen», I. Phil.-Hist. Klasse n. 2, pp. 49-110, trad. ingl. en **Striker** [1997*a*].

1980 *Sceptical strategies,* en **Barnes** y otros [1980], reimpr. en **Striker** [1996*a*].

1981 *Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern,* en «Phronesis», XXV, pp. 353-369, trad. ingl. en **Striker** [1996*a*].

1983 *The ten modes of Aenesidemus,* en **Burnyeat** [1983], reimpr. en **Striker** [1996*a*]

1986 *Antipater or the art of living,* en **Schofield** y **Striker** [1986] y reimpr. en **Striker** [1996*a*].

1990*a* *The problem of the criterion,* en S. Everson, *Epistemology,* Cambridge Universiy Press, Cambridge, reimpr. en **Striker** [1996*a*].

1990*b* *Ataraxia. Happiness as tranquillity,* en «Monist», LXXIII, pp. 97-110, reimpr. en **Striker** [1996*a*].

1996*a* *Essays on Hellenic Epistemology and Ethics,* Cambridge Universiy Press, Cambridge.

1997 *Academics fighting Academics,* en **Inwood** y **Mansfeld** [1997].

2001 *Scepticism as a kind of philosophy,* en «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXIII, pp. 113-129.

Stroud, B.

1984*a* *The Significance of Philosophical Scepticism,* Oxford University Press, Oxford.

1984*b* *Scepticism and the possibility of knowledge,* en **Williams** [1993].

1986 *The significance of naturalized epistemology,* en **Williams** [1993].

Tarrant, H.

1981 *Agreement and the self-evident in Philo of Larissa,* en «Dionysius», V, pp. 66-97.

1983 *The date of anon. in* Theaetetum, en «Classical Quarterly», XXXIII, pp. 161-187.

1985 *Scepticism or Platonism?,* Cambridge Universiy Press, Cambridge.

Thesleff, H.

1965 (ed.), *The Pythagoreans Texts of the Hellenist Period,* Abo Akademy, Abo.

Thijssen, J. M.

2000 *Nicola of Autrecourt Against the Academics,* en **Sihvola** [2000].

Trabattoni, F.

1994 *Scrivere nell' anima,* La Nuova Italia, Florencia.

1998 *Platone,* Carocci, Roma.

Trabucco, F.

1958 *Il problema del «De philosophia» di Aristocle di Messene e la sua dottrina,* en «Acme», XI, pp. 97-150.

Tricot, J.

1953 (ed.), *Aristotle, La Métaphysique,* Vrin, París.

Turrini, G.

1982 *Il frammento 34 di Senofane e la tradizione dossografica,* en «Prometheus», VIII, pp. 117-135.

Untersteiner, M.

1954 *L' incontro fra Timone e Pirrone,* en «Rivista critica di storia della filosofia», IX, pp. 285-287.

Varner, G.

1998 *Filosofia come Weg der Verzweiflung?*, en A. M. Battegazzore (ed.), *Hegel e la filosofia ellenistica*, Atti del Convegno di Caglari, Edizioni AV, Cagliari.

Verra, V.

1981 *Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi*, en **Giannantoni** [1981*a*].

Viano, C. A.

1981 *Lo scetticismo antico e la medicina*, en **Giannantoni** [1981*b*].

Viano, C.

1989 Αἰνεσίδημος κατὰ τὸν Ἡράκελιτον*; les phénomènes et le κοινός*, en K. J. Boudouris (ed.), *Ionian Philosophy*, Kardamitsa, Atenas.

Vlastos, G.

1983 *The socratic elenchus*, en «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I, pp. 25-58.

1991 *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridg University Press, Cambridge.

Voelke, A. J.

1990*a* (ed.), *Le Scepticisme Antique*, Université de Lausanne, Ginebra.

1990*b* *Soigner par le logos: la thérapeutique de Sextus Empiricus*, en **Voelke** [1990a].

Voghera, G.

1904 *Timone di Fliunte e la poesia sillografica*, Padua-Verona.

Tsouna, V.

1998 *Remarks about other minds in greek philosophy*, en «Phronesis», XLIII, pp. 245-263.

Wachsmuth, C.

1885 *Corpusculum poesis epicae ludibundae*, vol. II: *De Timone Phliasio ceterisque sillographis commentatio*, Teubner, Leipzig.

Wehrli, F.

1967-1968 *Die Schule des Aristoteles*, Benno-Schwabe Verlag, Basilea-Stuttgart.

Weische, A.

1961 *Cicero und die Neue Akademie*, Aschendorff, Münster.

Wilamowitz-Moellendorf, U. von

1881 *Antigonos von Karystos*, «Philologische Untersuchungen», IV, Berlín.

Williams, M.

1988*a* *Scepticism without theory,* reimpr. en **Williams** [1993].

1988*b* *Scepticism and the possibility of knowledge,* reimpr. en **Williams** [1993].

1993 (ed.), *Scepticism,* Dartmouth, Aldershot.

Wittgenstein, L.

1922 *Tractatus logico-philosophicus.*

1953 *Philosophische Untersuchungen,* ed. G. E. M. Anscombe y R. Rhees, Oxford.

1969 *On Certainty,* Blackwell, Oxford.

Woodruff, P.

1988 *Aporetic Pyrrhonism,* en «Oxford Studies in Ancient Philosophy», VI, pp. 139-168.

Zeller, E.

1923[2] *die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* vol. III, I, Leipzig.

Índice onomástico

Agripa, 130-132, 134, 138, 141, 153, 160
Agustín de Hipona, 75, 92
Alejandro de Afrodisias, 104
Alejandro de Macedonia, 20, 26, 28, 163
Anaxágoras de Clazómenas, 37, 45
Anaxarco de Abdera, 20, 21, 28, 36
Antígono de Caristo, 20, 22, 23, 27-29, 33, 45
Antíoco de Ascalona, 43, 84-86, 88, 89, 92, 98
Antíoco de Laodicea, 129, 130
Antípatro de Tarso, 71, 81, 82
Antístenes de Atenas, 38
Apeles, 132
Apolo, 76
Arcesilao de Pítana, 13, 19, 20, 34, 37, 42, 43-58, 59-65, 67, 68, 71, 72, 80, 83, 87-91, 142
Aristipo de Cirene, 37, 59, 142
Aristocles de Mesina, 20, 21, 25, 26, 29-31, 33, 58, 93-95, 99-106, 125, 127, 150
Aristón de Quíos, 37, 38, 45, 80
Aristóteles de Estagira, 12, 14, 18, 19, 26, 27, 38-41, 45, 47, 54, 56, 60, 81, 89, 95, 111, 112, 114, 118, 135, 154, 157, 159
Aristóxeno de Tarento, 164
Arrio Dídimo, 55, 62, 63
Asclepíades de Bitinia, 38, 113, 133
Aulo Gelio, 19, 133
Ayer, A. J., 15

Berkeley, G., 154
Boecio Severino, 73
Brisón de Heraclea, 20

Calano, 28, 29
Cálicles, 84
Calístenes de Olinto, 26
Cármidas, 83, 159
Carnéades de Cirene, 13, 19, 43, 44, 53, 58-71, 74-82, 83, 84, 88-91, 98, 110, 114, 124, 135, 162
Carnéades, hijo de Polemarco, 83
Catón, 59
Catulo, 65, 66, 83, 86
Cicerón, 30, 31, 43-54, 57-59, 61-65, 67, 69-72, 74, 75, 77-79, 81, 83, 85-89, 92, 96, 124
Clitómaco de Cartago, 64-66, 83, 84, 88, 110, 135, 159
Crántor de Solos, 45
Crates de Atenas, 45
Crates de Tarso, 83
Crates de Tebas, 34, 47
Crisipo de Solos, 58-64, 66, 68, 71-81
Critolao de Fasélide, 59
Cusa, Nicolás de, 92

Dal Pra, M., 11
Decleva Caizzi, F., 18
Demócrito de Abdera, 20-24, 26, 28, 29, 32, 36, 45, 121, 142, 145
Descartes, R., 139, 165
Di Marco, M., 18, 23, 35-37, 45
Diels, H., 38, 40, 41
Diodoro Crono, 37, 45, 73-75
Diógenes de Babilonia, 59, 81
Diógenes de Sinope, 28
Diógenes Laercio, 20, 27, 28, 33, 37, 42, 44-48, 53, 54, 56, 58-60, 73, 81, 93-96, 99, 101-107, 120, 121, 123, 129-134
Dioscórides de Chipre, 93

Döring, K., 20

Edipo, 76
Electra, 67
Elio Tuberón, 96, 97
Empédocles de Agrigento, 37, 45
Enesidemo, 13-15, 27, 42, 93, 94-128, 129-132, 133-147, 150, 153-157, 160, 162
Epicuro de Samos, 36, 38, 56, 77, 110, 118, 121, 123, 124, 127, 135, 157, 162
Epifanio de Salamina, 58
Erasístrato, 113
Erilo de Cartago, 80
Escipión, 76
Espeusipo de Atenas, 37, 45, 88
Esquilo, 38
Estilpón de Mégara, 33
Estobeo, 23, 55, 62, 63, 84, 90
Estrabón de Amasia, 28, 59
Estratón de Lámpsaco, 77
Eubúlides de Mileto, 93
Eubulo de Alejandría, 93
Euclides de Mégara, 33, 37
Eudoro de Alejandría, 91
Eufránor de Seleucia, 93
Euríloco, 32
Eusebio de Queronea, 20, 47, 53, 58, 66, 84, 93, 95, 100, 125, 127, 150
Evandro, 58

Favorino Arles, 19, 91, 132
Fedón de Élide, 37
Filodemo de Gádara, 43, 44, 59, 83, 163
Filón de Atenas, 32
Filón de Larisa, 13, 43, 65, 73, 83-91, 94-96, 98, 101-106, 110, 124
Filóstrato Flavio, 132
Focio de Constantinopla, 94-100, 106-108, 110, 112, 114, 118, 119, 125, 128, 136

Galeno, C., 117, 124, 125, 129, 133
Gandhi, M. K., 128
Giannantoni, G., 18

Hecateo, 32
Hegel, G. W. F., 11
Hegesino de Pérgamo, 58, 59
Heidegger, M., 125
Heráclides de Tarento, 93, 94, 125, 129
Heráclito de Éfeso, 20, 26, 37, 45, 86, 95, 121-123, 139, 142, 145
Heródoto de Tarso, 129, 130, 133, 134
Herófilo, 113
Hipóboto, 93
Hipócrates de Cos, 38
Homero, 20, 24, 34
Hume, D., 15, 128, 141, 148, 153

Jenócrates de Calcedonia, 45
Jenófanes de Colofón, 30, 35, 38
Jerónimo de Rodas, 81

Kant, I., 153
King, M. L., 128

Lácides de Cirene, 44, 58, 59
Lactancio, 59, 60
Locke, J., 150, 151
Luciano, 28, 91

Meliso de Samos, 23, 35, 36
Menedemo de Eretria, 37, 38, 45
Menódoto de Nicomedia, 93, 94, 129, 130, 133
Metrodoro de Estratonicea, 64-66, 83-86, 88, 90, 91, 96, 110
Metrodoro de Quíos, 13, 21
Mitrídates, 84
Montaigne, M. de, 152
Moore, T., 15

Nausífanes de Teos, 32, 33, 130
Nicolás de Autrecourt, 92
Nicóloco de Rodas, 93
Numenio de Apamea, 47, 53, 59, 66, 84

Onesícrito, 28

Orestes, 67

Parménides de Elea, 20, 22, 23, 30, 35, 36, 45
Peirce, C., 125, 148
Pirrón de Élide, 12-14, 18, 19, 20-32, 33-38, 40-42, 43, 44, 54, 80, 93, 94, 98-100, 121, 123, 127, 128, 130, 131, 136, 137, 139
Pitágoras de Samos, 36, 37, 154
Platón de Atenas, 12, 19, 20, 37, 38, 43-47, 56, 60, 62, 71, 82, 88-91, 98, 130, 142, 154, 157, 159, 161, 163, 164
Plutarco de Queronea, 55, 56, 64, 71, 81, 82, 91
Polemarco, 83
Polemón de Atenas, 45, 47, 48, 55, 56
Posidonio de Apamea, 157
Praílo de Tróade, 93
Pródico de Ceos, 37
Protágoras de Abdera, 26, 37, 51, 111, 142
Pseudo-Galeno, 134
Publio Servilio, 49

Quine, W., 117
Quinto, 49

Reale, G., 18

Saturnino, 133
Séneca, L. A., 33
Serapión de Alejandría, 129
Sexto Empírico, 14, 15, 31, 35, 38-40, 44, 50-52, 54, 57, 59, 61, 62, 66-71, 83, 86, 92, 94, 98, 100-106, 108-114, 116-123, 125, 126, 128-165
Soción de Alejandría, 36, 93, 94
Sócrates de Atenas, 19, 37, 43-47, 51, 62, 63, 71, 82, 88-90
Suda, 133

Tales de Mileto, 37
Telecles de Focea, 58
Teodas de Laodicea, 129, 130
Teodosio, 130
Teofrasto de Éreso, 38, 45, 47
Tertuliano de Cartago, 109
Timón de Fliunte, 12, 18, 20, 21, 23, 25-27, 29-42, 43-46, 93, 94, 98-100, 112, 123, 124, 130, 132, 136, 137, 158, 160, 164
Tolomeo de Cirene, 93, 94, 130
Tuberón, *véase* Elio Tuberón

Ulises, 34

Wittgenstein, L., 14, 15, 140, 152

Zenón de Citión, 47-54, 56, 58, 61, 62, 71, 72, 86, 87
Zenón de Elea, 23, 35, 36, 40
Zeus, 78
Zeuxipo, 129
Zeuxis, 129, 130

BIBLIOTECA
DE ENSAYO

Últimos títulos publicados:

Serie Mayor

George Steiner
Tolstói o Dostoievski
Traducción de Agustí Bartra

George Steiner
Extraterritorial
Traducción de Edgardo Russo

Patricia Cox Miller
Los sueños en la antigüedad tardía
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

Peter Sloterdijk
Crítica de la razón cínica
Traducción de Miguel Ángel Vega

Peter Sloterdijk
Esferas I (Burbujas)
Traducción de Isidoro Reguera

Isidoro Reguera
Jacob Böhme

Friedrich Nietzsche
El paseante y su sombra
Traducción de José Luis Arántegui

Alain Besançon
La imagen prohibida
Traducción de Encarna Castejón

Benedetta Craveri
La cultura de la conversación
Traducción de César Palma

Maria Dzielska
Hipatia de Alejandría
Traducción de José Luis López Muñoz

Peter Sloterdijk
Hans-Jürgen Heinrichs
El sol y la muerte
Traducción de Germán Cano

Rafael Argullol
Vidya Nivas Mishra
Del Ganges al Mediterráneo
Edición de Òscar Pujol Riembau

María Zambrano
Los bienaventurados

Karl Kerényi
C. G. Jung
Introducción a la esencia de la mitología
Traducciones de Brigitte Kiemann y Carmen Gauger

Peter Sloterdijk
Esferas II (Globos)
Traducción de Isidoro Reguera

Paolo Zellini
Breve historia del infinito
Traducción de José Martín Arancibia

George Steiner
Lecciones de los Maestros
Traducción de María Condor

María Zambrano
La razón en la sombra
Edición de Jesús Moreno Sanz

Benedetta Craveri
Madame du Deffand y su mundo
Traducción de Esther Benítez

Antonio Colinas
La simiente enterrada

Frances A. Yates
El arte de la memoria
Traducción de Ignacio Gómez de Liaño

Étienne Klein
Las tácticas de Cronos
Traducción de Gregorio Cantera

Martin Heidegger
Introducción a la fenomenología de la religión
Traducción de Jorge Uscatescu

Shigehisa Kuriyama
La expresividad del cuerpo
Traducción de Albert Galvany

Thomas Browne
Sobre errores vulgares
Traducción de Daniel Waissbein

José Olives Puig
La ciudad cautiva

Francesco M. Cataluccio
Inmadurez
Traducción de María Condor

Victor I. Stoichita
Simulacros
Traducción de Anna María Coderch

Peter Sloterdijk
Esferas III (Espumas)
Traducción de Isidoro Reguera

Robert P. Kirshner
El universo extravagante
Traducción de Luis Enrique de Juan

Pierre Hadot
Ejercicios espirituales y filosofía antigua
Traducción de Javier Palacio

Jean Cocteau
La dificultad de ser
Traducción de María Teresa Gallego Urrutia

George Steiner
Los logócratas
Traducción de María Condor

Rudolf Wittkower
La alegoría y la migración de los símbolos
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

Maria Lorenza Chiesara
Historia del escepticismo griego
Traducción de Pedro Bádenas de la Peña

ISBN: 978-84-9841-059-4
Depósito legal: M-2.342-2007
Impreso en Anzos

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Desde su nacimiento, la filosofía ha proyectado una sombra: el escepticismo. Sombra especialmente densa cuando el cuerpo que la proyecta es la filosofía griega. Tan lejos llegaron los escépticos antiguos en su diatriba contra el dogmatismo que rechazaron por igual a los dogmáticos afirmativos, que dicen que se puede conocer, como a los negativos, que niegan que se pueda conocer. Con esa forma de razonar, aspiraban a que el entendimiento se quedara «en suspenso» y lograra así la calma. El escepticismo, cuya prehistoria se remonta a los presocráticos (Jenófanes, Demócrito) y, particularmente, a los sofistas (Gorgias), surge en el siglo IV a. C. con Pirrón, que acompañó a Alejandro Magno a la India. La Nueva Academia depurará su utillaje dialéctico y, a la sombra de Platón, difundirá la actitud «observadora» por el mundo. Desde el siglo I a. C. hasta el III d. C. los escépticos llevan su forma de argumentar a extremos no superados que han alimentado las fases de renovación a lo largo de la historia de la filosofía, como se ve en los casos de Descartes, Kant y Nietzsche. El saber cauteloso del científico, al igual que el saber que «trasciende toda ciencia» del místico, tienen en el escepticismo pirrónico su principal precursor, que influirá también en la gestación de la filosofía de la «vacuidad», que es la más característica del budismo mahayánico.

ISBN: 978-84-9841-059-4